Remerciements

C’est à Monsieur le Professeur Cuche, mon directeur de thèse, que je souhaite adresser ces remerciements. Il m’a orienté dans le choix de mon sujet et m’a permis de découvrir un auteur dont j’ignorais tout. Les livres de Monsieur Cuche, et surtout sa thèse portant sur les membres du petit concile, m’ont souvent guidé dans mes conclusions, et je n’ai jamais eu le sentiment d’être en contradiction avec celles de mon directeur de Thèse. Les directions avaient déjà été largement tracées par son travail monumental, le mien, bien plus modeste, n’a de prétention que de corroborer ce qu’il esquissait à propos de notre auteur, Gérauld de Cordemoy.

Veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbris et imaginibus utimur (Cicéron, *De Officiis, III, XVII*)

À la mémoire de Marcel Scheidhauer, le psychanalyste et l'homme de profonde humanité.

Et toi, Papa, tu sais bien que je n'ai écrit aucune des ces lignes sans penser à toi le docteur en Théologie, et à toi, Maman, la rien du tout, comme nous tous, poussière de poussière.

Ma Christine, avec toi je n'avais rien à régler, mais c'est à toi que je dédie ce travail. Jean-Mathieu et Nathan, je ne vous oublie pas, le projet de cette thèse est né presqu'en même temps que vous.

Gérauld de Cordemoy : historien, politique et pédagogue

Introduction

Gérauld de Cordemoy naquit à Paris le six octobre 1626. Il était d'une famille noble d'Auvergne originaire de Royat. Son père portait le même prénom, il mourut le 10 février 1636, il avait le titre de maître ès arts de l'université de Paris « précepteur et professeur de langues humaines ». Le premier mars 1620 il avait épousé Nicole Bucé dont il eut quatre enfants : Catherine, baptisée le 31 mai 1621, morte le neuf septembre 1622 ; Marie, baptisée le 19 novembre 1622 épouse en 1667 de Gilles Poupardin « conseiller du roi en l'élection de Bourges... et bourgeois de Paris », Gérauld ; Nicole, née le 28 juin 1634, épouse de Clément - Gabriel de Combes, procureur au Parlement de Paris depuis 1666[1].

De Gérauld on ne sait rien concernant son enfance et son éducation[2], en 1645 il épouse Marie de Chezelles fille de Charlotte Danquechin et de Jean de Chezelles, « conseiller du roi en la cour des aides, demeurant à Paris, rue du temple, paroisse Saint-Nicolas - Des – Champs ». Le couple eut un fils, Louis-Gérauld, le sept décembre 1651.

Gérauld de Cordemoy s'illustre d'abord dans la magistrature comme avocat au Parlement de Paris. Il semble avoir eu, si l'on en croit son fils Louis-Gérauld, une certaine aversion pour les « mauvaises causes »[3].

C'est comme philosophe et historien qu'il se fera connaître. Très proche des milieux cartésiens dont il est un des représentants reconnus[4], il s'intéresse d'abord aux mathématiques pour s'appliquer ensuite à la philosophie. Il est l'auteur d'un ouvrage fondamental de métaphysique qui le fera connaître de tout le milieu cartésien : *le Discernement du corps et de l'Ame en six discours, pour*

---

[1] D'après Jean-François Battail, *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy*, éd. Martinus Nijhoff, La Haye, 1973 et Pierre Clair et François Girbal, *Gérauld de Cordemoy, œuvres philosophiques*, PUF, 1968, op. cit., p.15

[2] D'après Pierre Clair et François Girbal, *Gérauld de Cordemoy, œuvres philosophiques*, PUF, 1968, op. cit., p.16

[3] *Histoire de France*, tome II, Paris, Coignard, 1689, Préface, p.III

[4] Il est cité comme cartésien notoire ayant assisté, le 24 juin 1667, à la translation des cendres du philosophe, mort à Stockholm en 1650 (d'après Pierre Clair et François Girbal, in *Gérauld de Cordemoy, œuvres philosophiques*, PUF, Paris, 1968, p.26, op. cit.)

servir à l'éclaircissement de la Physique[5], en 1666[6]. Le livre sera bien reçu mais critiqué sur les endroits où l'auteur s'écarte du système de Descartes, surtout le présupposé atomistique de sa conception de la matière étendue, moins l'occasionnalisme[7] dont on trouve des prémisses dans la théorie cartésienne de la causalité. Critiqué par certains cartésiens, Cordemoy ne s'attache pas moins à défendre l'héritage du maître. En 1667, peut-être à l'occasion de la translation des cendres de Descartes il écrit : *une lettre […] à un savant religieux de la Compagnie de Jésus pour montrer : I. Que le système de Monsieur Descartes et son opinion touchant les bêtes, n'ont rien de dangereux. II. Et que tout ce qu'il en a écrit, semble être tiré du premier chapitre de la Genèse* …édité en 1668. Le religieux en question était Gabriel Cossart (1615 – 1674), professeur d'humanités au collège de Clermont de 1642 à 1656[8].

L'œuvre la plus reconnue de Cordemoy *Le Discours physique de la parole* sera publiée en 1668. Molière la parodiera dans *le Bourgeois gentilhomme*, « la leçon du maître de philosophie sur les voyelles ». Cordemoy pensait ce *Discours* comme une suite des premiers sur le discernement du corps et de l'âme.

Les éditions posthumes des œuvres de Cordemoy, celle de la veuve de l'auteur, Marie de Chezelles, de 1691, celle du fils Louis – Gérauld de 1704 ajoutent aux œuvres philosophique *deux petits traités de Métaphysique*.

Gérauld de Cordemoy fut choisi par Bossuet pour devenir lecteur ordinaire du grand dauphin et assurer l'enseignement de l'histoire. Il entreprit de rédiger une *Histoire de France* dont il ne parvint pas à bout et que son fils mena à chef. A sa mort en 1684, si l'on en croit Louis - Gérauld, toute la partie qui concerne les Gaulois puis les premières dynasties franques jusqu'à Charlemagne avait été achevée. Requis par le roi sur la sollicitation de Bossuet de terminer l'œuvre du

---

[5] Le titre variera suivant les éditions, ainsi l'édition posthume de 1704 donne comme titre : *six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame,*

[6] En 1664 paraît *Le Monde de Mr Descartes ou le Traité de la lumière et autres principaux objets des sens, avec un Discours de l'Action des corps et un autre des Fièvres, composés selon les principes du même auteur,* à Paris, chez Jacques Le Gras. *Le Discours de l'action des corps* n'est autre que le 2e discours du Discernement (d'après Jean-François Battail, *l'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy*, op. cit., 1973, p.254)

[7] Nous revenons plus loin sur ce terme pour en expliquer le sens et la portée.

[8] D'après Clair et Girbal in op. cit., p.33

père, Louis – Gérauld publia en 1685 le premier tome de *l'Histoire de France* qui va de la Gaule à Charlemagne, l'œuvre du père donc. Il poursuivit le travail paternel et publia en 1689 le deuxième volume de *l'Histoire de France.*

Ce passage à l'histoire du philosophe peut paraître accidentel il est en fait essentiel, dans le dessein général de Cordemoy l'histoire va prendre la place des principes de toute connaissance qui était celle, traditionnelle, de la métaphysique. Cordemoy est ainsi philosophe parce qu'il est historien ou historien parce qu'il est philosophe.

Le petit concile réunit autour de Bossuet des personnalités qui partagent la même idée du politique, de la société et de la religion, Cordemoy en est avec Fleury, Fénelon et La Bruyère : trois ecclésiastiques, Bossuet, Fénelon et Claude Fleury, deux laïcs : La Bruyère et Cordemoy[9]. Cette proximité du petit concile marque profondément la partie proprement politique et pédagogique de notre auteur mais aussi sa pensée de l'histoire. Si Cordemoy n'évoque que peu l'histoire sainte et les Ecritures parce qu'il est un laïc, il n'en a pas moins les mêmes présupposée heuristiques que Bossuet et Fleury dans leur considération de l'histoire, ceux de Fénelon dans celle du politique ; c'est-à-dire la continuité de l'histoire du peuple hébreu jusqu'à celle contemporaine des peuples modernes dans une même perspective téléologique[10]. C'est signaler la troisième grande parties de l'œuvre de Cordemoy, celle qui sera l'objet principal de nos recherches, les opuscules d'histoire et de politique : *Divers petits Traités sur l'Histoire et la Politique* dans l'édition de 1704, comprenant des textes sur l'histoire et sa « nécessité » ainsi qu'une utopie politique, *De la réformation d'un Etat*. Ce dernier opuscule est aussi une pédagogie des cadres d'un Etat utopique amenés à incarner le souverain[11] sous l'autorité d'un monarque dont la présence s'estompe dans un corps constitutionnel de lois.

---

[9] D'autres y prendront part suivant les époques comme Mabillon, Fléchier ou Huet.

[10] Les travaux de François – Xavier Cuche nous ont puissamment aidé à comprendre cet aspect de la pensée de Cordemoy.

[11] Par « souverain » on entend avec Bodin ce qui possède la souveraineté et non pas forcément celui qui l'incarne, les deux peuvent être confondus mais ils tendent à se dissocier dans le discours des théoriciens du politique tout au long du siècle.

Cordemoy marque la continuité d'une pensée religieuse de la cité de Dieu à un commencement de laïcisation. Dans l'utopie d'un Etat réformé reposant sur un corps constitué de magistrats, la légitimité du pouvoir n'est pas divine mais constitutionnelle. Reste un roi qu'on met en marbre à l'entrée des académies où l'on forme les cadres du royaume, sans doute de droit divin, dans ses autres opuscules Cordemoy ne dit pas autre chose mais ce n'est plus là le fondement réel du souverain.

La place de Cordemoy dans l'histoire de son temps reste certes minime, ce n'est pas un grand auteur, ni même un grand penseur mais l'intérêt de ses opuscules réside dans cette perspective d'une évolution de la pensée du politique : montrer qu'il n'y a pas d'Etat construit et stable sans une éducation des sujets de cet état c'est une idée nouvelle. Dans la conception platonicienne de la cité seule importe l'éducation des élites. Cordemoy ne s'exprime pas sur les dangers de l'ignorance du peuple mais un autre membre du petit concile, Fénelon, montrera tous les risques qu'elle comporte concernant les femmes pour lesquelles il écrira un traité d'éducation[12], encore une fois son œuvre très réduite reste dans l'implicite mais c'est bien le même qu'il partage avec ses amis du petit concile.

Ces auteurs du petit concile sont politiquement des absolutistes, mais c'est un absolutisme qui du moins chez Cordemoy tend à devenir un absolu de l'Etat. Si le roi incarne encore le souverain on entend bien que ce sont les magistrats du royaume bien éduqués et formés qui deviennent les garants de la bonne constitutionnalité de l'Etat. Comme pour le grand horloger du siècle suivant, qu'est le dieu voltairien fortement teinté de newtonianisme, le roi absolu à la façon de Cordemoy aurait sans doute mauvais goût à enfreindre les lois qu'il a lui-même édictées. Il y a des absolus qui aboutissent à des limitations.

Si nous nous résumons : l'œuvre de Cordemoy se divise en deux grandes parties, celle des écrits publiés de son vivant, *les six discours sur le discernement du Corps et de l'Ame* et le *Discours physique de la parole*, la lettre à Cossart et celle des écrits publiés après sa mort, les deux petits traités de métaphysique, les

opuscules d'histoire et de politique. L'ensemble tient en moins de quatre cents pages, œuvre réduite donc et dont la cohérence restait à établir à quoi il faut ajouter le premier tome de *L'histoire de France*, lui aussi posthume.

Nous supposons l'œuvre cohérente c'est-à-dire que nous nous attachons à trouver dans *l'Histoire* de Cordemoy sa pensée politique mais aussi sa métaphysique et sa théorie du langage, ou, dans sa politique, sa conception de l'histoire. Nous nous intéressons à montrer l'unité de cette œuvre, nous la mettons en relation avec celles de ces contemporains ou prédécesseurs, Bossuet, Fénelon, Fleury mais aussi, bien sûr, Descartes. *L'Histoire de France* de Mézeray nous conduit à de nombreux parallèles avec celle de Cordemoy. Pour l'autorité des anciens si importante pour justifier la pertinence d'un propos à l'époque de notre auteur, nous nous attardons à préciser la pensée politique de Cordemoy en la renvoyant à celles de Platon et Aristote. Nous avons sollicité bien d'autres auteurs comme Jean Bodin dont l'œuvre nous est apparue si lumineuse, La Mothe Le Vayer, Montchrestien ou Malebranche.

Nous avons suivi une idée inspirée des travaux de notre directeur de thèse, François-Xavier Cuche : naissent dans ce groupe d'intellectuels autour du petit concile certains des principes sur lesquels se construiront les Etats modernes. Cette idée nous n'avons pas cherché à la retrouver dans chacune des pages des traités et opuscules de Cordemoy, mais elle nous est apparue comme un des éléments de cette cohérence que nous évoquions plus haut.

Plusieurs axes de recherche apparaissent. L'œuvre politique et historique avec comme pièce majeure l'utopie *De la Réformation d'un État* qui prend naturellement sa place dans le cadre des travaux du petit Concile sur le même sujet et tout particulièrement les utopies du Télémaque de Fénelon, permet la prolongation d'une étude sur la réflexion politique et historique à la fin du XVIIème siècle. François-Xavier Cuche a mené cette étude dans sa thèse[13] portant sur Fénelon, La Bruyère et Fleury, trois auteurs participant comme Cordemoy du petit Concile.

---

[12] Fénelon, (François de Salignac de La Mothe), *Traité de l'éducation des filles*, op. cit.
[13] François Xavier Cuche, *Une pensée sociale catholique, Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Les

Le Discours physique de la parole conduirait à repenser la linguistique de cette fin de siècle, à mettre en rapport les travaux de Cordemoy avec ceux d'Arnauld, Nicole et Bernard Lamy pour ne prendre que quelques exemples de quasi contemporains. Cet aspect de l'œuvre de Cordemoy a été abordé, notamment par les Anglo-saxons, parmi eux : Noam Chomsky.

Un autre axe qui croiserait les deux précédents, permettrait de découvrir que la *Réformation d'un État* implique une pédagogie très rigoureuse. *Le Discours physique de la parole* suppose, comme l'a montré N. Chomsky dans *Linguistique cartésienne*, un innéisme de la capacité linguistique. Cet innéisme, la considération de l'enfant le vérifie, la linguistique de Cordemoy en fait aussi la base d'une pédagogie. Mais par une forme de rétroaction c'est l'apprentissage du langage qui nous enseigne en quoi consiste la langue dans ses éléments et ses agencements. « *Je dirai en passant, qu'il y a bien de l'apparence que ceux qui ont donné les éléments de la Grammaire, ont fait de semblables observations. Comme tout l'art de leur méthode n'a pu être tiré que de la nature même, il faut qu'ils aient bien considéré comment les enfants apprennent à parler ; et je vois qu'en effet leurs préceptes ne sont qu'une imitation de ceux que la nature donne aux enfants*.»[14]

L'ensemble de l'œuvre de Cordemoy procède plus ou moins directement de son premier ouvrage l*es Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, c'est celui qui l'a rendu célèbre de son temps et l'a fait reconnaître de Malebranche comme de Leibniz. La distinction et l'union du corps et de l'âme doivent toujours être présupposées pour une bonne intelligence des écrits de Cordemoy. Il y a une continuité évidente entre religion, métaphysique et philosophie du langage, histoire et politique. La pensée de Cordemoy forme un tout cohérent dont la richesse s'exprime dans cette première idée paradoxale qu'il n'y a de réunion que du disparate, l'âme et le corps, l'idée et le signe linguistique, l'État et l'individu particulier. C'est à montrer cette cohérence que nous nous attacherons tout au long de ce travail.

éditions du Cerf, Paris 1991.

[14] Œuvres philosophiques, Discours physique de la parole, P.U.F., 1968, p.215.

S'il faut penser l'étude du langage comme une suite du fondement métaphysique de l'être humain en corps et en âme, il faut comprendre la politique et l'histoire de Cordemoy comme une suite de cette pensée de l'être humain qui en fait un sujet naturellement parlant et donc, aussi, naturellement politique et historique.

Nous avons choisi d'observer cette cohérence de la pensée d'abord dans l'œuvre de l'historien ou théoricien de l'histoire puis dans celle du philosophe et métaphysicien et enfin dans celle du pédagogue et théoricien de l'éducation.

Nous avons opéré un décentrement dans le corpus des œuvres de Cordemoy : les œuvres métaphysiques et le *traité physique de la parole* sont les plus volumineux. Ce ne sont pas eux que nous avons pris comme centre de notre travail mais les œuvres d'histoire et de politique si nous exceptons *l'Histoire de France* que nous prenons en quelque sorte à témoin pour éclairer les écrits théoriques. Ainsi l'occasionnalisme[15] métaphysique et le mentalisme linguistique viennent expliquer la pensée historienne et politique de Cordemoy et non l'inverse.

Le plan que nous suivons procède de ce décentrement : dans une première partie nous exposons les idées du théoricien de l'Histoire profondément liées à celles du penseur politique. Dans une deuxième partie nous examinons ce que l'œuvre du philosophe Cordemoy apporte à sa conception de l'histoire et de la politique. Notre troisième partie tend à montrer comment ces différents points de vue se fondent dans une pédagogie comme garante de la pérennité de l'Etat lui-même. Elle est en quelque sorte la synthèse de ce qui se construit au fil de la lecture du texte de l'auteur : du fondement de l'existence du sujet comme corps et âme, à la découverte des autres sujets comme producteurs de signes de leur existence dans le langage à la constitution du corps politique comme réunion des sujets dans l'expression d'une constitution comme corps de lois, dont l'enseignement fonde la pérennité. Ainsi l'utopie *De la Réformation d'un Etat*

---

[15] Nous revenons plus loin sur ce terme pour en expliquer le sens et la portée.

répond aux *six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*.

Cordemoy est peut-être un des derniers penseurs qui conçoit son époque comme une suspension du temps, mais n'est-ce pas le sens premier du mot « époque ». Une dernière fois cet idéal d'une perfection immobile d'un temps arrêté, d'un « αιών » se déploie sous nos yeux : des institutions pérennes, une langue parvenue à sa perfection et qui, selon lui, ne changera plus, le français, un monde immobile, ce « calme des dieux » que Valéry contemplait au terme d'une pensée conduite à sa fin ultime.

Première Partie : Cordemoy historien

Chapitre I

L'Histoire de France : le théoricien de l'histoire

L'utopie *De la Réformation d'un État* de Cordemoy est précédée comme suivie d'opuscules portant sur l'histoire. Le titre donné à cette partie de l'œuvre dont fait partie la *Réformation d'un État*, dans l'édition posthume publiée par le fils de Gérauld de Cordemoy est : « troisième partie contenant divers petits Traités sur l'histoire la politique ». La première partie inclut les *six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, la deuxième partie le *discours physique de la parole, la lettre sur la conformité du système de M. Descartes avec le premier Chapitre de la Genèse*, et le *traité de métaphysique en deux parties*. La troisième partie inclut les *Observations sur l'histoire d'Hérodote*, un opuscule intitulé *de la nécessité de l'histoire, de son usage ; et de la manière, dont il y faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un Prince,* puis *De la Réformation d'un état*, ensuite un opuscule intitulé : *Des moyens de rendre un État heureux*, ensuite l*es Maximes tirées de l'histoire*, enfin le *Discours au Roi sur la mort de la Reine.*

Que l'utopie politique de Cordemoy : *De la Réformation d'un État* soit entourée d'écrits sur l'Histoire est une indication forte du rôle essentiel qu'elle tient dans la pensée de Cordemoy. L'enseignement de l'Histoire était, d'ailleurs, au cœur de sa fonction de lecteur du Dauphin, c'est dans ce cadre qu'il a écrit une histoire du royaume de France, il n'a réalisé qu'une partie de son projet puisqu'il s'est arrêté dans sa rédaction à la mort de Charlemagne. Nous avons donc de lui une histoire de France qui va de la Gaule préromaine jusqu'au premier carolingien. La deuxième partie de cette histoire a été rédigée par Louis Gérauld de Cordemoy le fils de Gérauld[16].

[16] Bossuet fit désigner Cordemoy comme « lecteur ordinaire » de son élève le Dauphin : le brevet de nomination date du 21 mars 1673, signé de Louis XIV et de Colbert, et la prestation de serment fut fixée au 25 du même mois. On alloua 4500 livres d'émoluments au nouveau maître, qui se trouva dans un milieu intellectuel particulièrement distingué dès cette année 1672. (d'après Pierre Clair et François Girbal, « Biographie » in op. cit.)

La conception de l'Histoire qu'adopte Gérauld de Cordemoy est essentiellement pédagogique et non scientifique. Il est en cela très proche des idées de Bossuet telles que ce dernier les développe dans son *Histoire Universelle* dans laquelle il s'adresse à Monseigneur le Dauphin soulignant d'autant la portée pédagogique de son propos. On trouvera chez l'un comme chez l'autre un projet similaire d'enseignement. Comme Bossuet, Cordemoy recommande de donner à l'élève princier une suite de repères historiques qui lui permettent de situer immédiatement les événements tels que le récit les rapporte[17]. La finalité morale de cet enseignement est également commune aux deux auteurs[18]

Totalement opposé à l'Histoire critique qui naît à son époque[19] Cordemoy

---

[17] Cordemoy dans *De la nécessité de l'Histoire*, in op. cit. « Avant de commencer ce cours d'histoire, qui doit être en même temps celui de toutes les sciences que le Prince doit cultiver ; il est bon de lui faire un abrégé de l'histoire, qui lui puisse donner une idée assez claire de la suite des temps, de naissance de chaque Empire ; et qui marquant les différentes époques, fasse assez connaître ce qui s'est passé de l'une à l'autre, pour en faire une liaison continue » p.152, (p14).
Bossuet dans *Discours sur l'histoire universelle* : « Mais de peur que ces histoires et celles que vous avez encore à apprendre ne se confondent dans votre esprit, il n'y a rien de plus nécessaire que de vous représenter distinctement, mais en raccourci, toute la suite des siècles. Cette manière d'histoire universelle est à l'égard des histoires de chaque pays et de chaque peuple, ce qu'est une carte générale à l'égard des cartes particulières. » ([Document électronique], (Gallica), p.3) « Un tel abrégé, monseigneur, vous propose un grand spectacle. Vous voyez tous les siècles précédents se développer, pour ainsi dire, en peu d'heures devant vous : vous voyez comme les empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion dans ses différents états se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps. » (idem, p.4)

[18] Cordemoy dans *De la nécessité de l'Histoire*, in op. cit. « Mais, afin qu'il sache de bonne heure les principes, sur lesquels ces sortes de jugements doivent être fondés, il est nécessaire de lui faire souvent considérer que ce qu'il y a de bon en chaque action, n'est pas toujours ce qu'elle a de plus éclatant, et que la véritable gloire ne consiste pas à faire des actions extraordinaires, mais à faire toujours celles que notre devoir exige, quelque pénibles qu'elles soient, et quelque petites qu'elles paraissent » p.143, (p.10)
Bossuet dans *Discours sur l'histoire universelle* : « Les histoires ne sont composées que des actions qui les occupent, et tout semble y être fait pour leur usage. Si l'expérience leur est nécessaire pour acquérir cette prudence qui fait bien régner, il n'est rien de plus utile à leur instruction que de joindre aux exemples des siècles passez les expériences qu'ils font tous les jours. Au lieu qu'ordinairement ils n'apprennent qu'aux dépens de leurs sujets et de leur propre gloire, à juger des affaires dangereuses qui leur arrivent : par le secours de l'histoire, ils forment leur jugement, sans rien hasarder, sur les événements passez. Lors qu'ils voient jusqu'aux vices les plus cachez des princes, malgré les fausses louanges qu'on leur donne pendant leur vie, exposez aux yeux de tous les hommes, ils ont honte de la vaine joie que leur cause la flatterie, et ils connaissent que la vraie gloire ne peut s'accorder qu'avec le mérite. » (([Document électronique], (Gallica), p.2 - 3)

[19] Avec Jean Mabillon (1632-170) qui contribua à fonder les méthodes de la critique historique à l'occasion de sa participation à l'histoire des bénédictins et créa la diplomatique, étude

préconise un récit historique dont le but doit être d'abord d'enseigner les valeurs, les principes des grands hommes qui nous ont précédés. Il recommande de ne jamais mettre en doute la tradition, de refuser l'érudition qui invaliderait cette tradition car la tradition est significative de l'opinion du grand nombre, elle en a l'autorité. La tradition est une forme d'épure de la quantité innombrable des événements. Si elle n'est pas exacte dans le détail elle est vraie dans l'ensemble. Fénelon dans sa *Lettre à l'Académie Française* de 1713 est en accord avec cette conception de l'Histoire qui privilégie la transmission d'un enseignement moral et politique, il s'exprime ainsi sur le sujet : « *L'Histoire est néanmoins très importante. C'est elle qui nous montre les grands exemples, qui fait servir les vices mêmes des méchants à l'instruction des bons, qui débrouille les origines, et qui explique par quel chemin les peuples ont passé d'une forme de gouvernement à une autre.* » (Fénelon, *Lettre à l'Académie Française*, nouvelle édition classique, Eugène Belin, Paris, 1879, p.71 [p.71]).[20]

Jean Mabillon ne désavouerait pas cette Histoire que l'on charge de transmettre un enseignement de valeurs, il refuse dans son *Traité des études monastiques* une Histoire qui ne serait que la mémoire du passé, qui, érudite, se limiterait à une liste de dates et d'événements correspondants. Mais derrière cet accord de façade il y a pour lui tout le travail de vérification des sources : une relation historique a la couleur de l'auteur qui la porte, elle contient les choix religieux et politiques qu'il a faits. Il y a une mise en doute permanente, une interrogation des sources, on ne peut valider une tradition parce qu'elle serait avérée par une majorité d'opinions ainsi que le voudrait Cordemoy qui privilégie la tradition sur la critique historique. C'est parce que l'Histoire doit être une source d'enseignements moraux et politiques qu'il faut la restituer le mieux

---

historique des textes officiels, dans les six livres de De re diplomatica (1681, traduit en 1707) ; il voyagea dans toute l'Europe en quête d'archives. (d'après *Encyclopédie Universalis*, article d'Anne Ben Khemis).
Avec aussi Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), chargé par le duc de Brunschvicg, en 1680, de faire une histoire de sa famille, il consacra une grande introduction à son œuvre où il fonde sa théorie de l'histoire.

[20] En note de page de l'édition de *La Lettre* de Fénelon cette citation de Cicéron dans *de l'orateur* : « Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis » (De Oratore, II, 9)

possible, la débarrasser de la matière du doute qui vient de l'imprécision et de la déviation des opinions. L'Histoire n'échappe pas aux règles d'établissement de la vérité.

Cette même valeur d'enseignement portée par l'Histoire entraîne pour Mabillon une conception de son établissement radicalement différente, elle implique la reconnaissance de la critique historique comme étant au cœur du travail de l'historien[21].

Pour Cordemoy la critique historique, dans sa tentative de restituer le détail, affecte le sens, fait perdre au récit historique sa valeur d'enseignement car l'apprentissage passe par l'agrément, or l'intérêt qu'on peut avoir à apprendre doit aussi passer par un plaisir de lire. C'est ce plaisir de lire que l'historien doit privilégier ; dans son éloge de l'histoire d'Hérodote, Cordemoy insiste sur la

---

[21] « C'est peu de chose d'avoir la mémoire remplie d'une enfilade, pour ainsi dire, d'années, de siècles, d'olympiades, d'époques, et de savoir une infinité de noms d'empereurs et de rois, de conciles, d'hérésies, et même une infinité d'évènements et de beaux faits. Cette manière de les connaître par la mémoire seulement, ne mérite pas même le nom de science de l'histoire. Car savoir, c'est connaître les choses par leurs causes et leurs principes. Ainsi savoir l'histoire, c'est connaître les hommes qui en fournissent la matière : c'est juger de ces hommes sainement. Etudier l'histoire c'est étudier les motifs, les opinions, et les passions des hommes, pour en connaître tous les ressorts, les tours et les détours, enfin toutes les illusions qu'elles savent faire à l'esprit, et les surprises qu'elles font au coeur. En un mot c'est apprendre à se connaître soi-même dans les autres : c'est trouver dans les saints et dans les personnes vertueuses de quoi s'édifier, et dans les méchants et les vicieux ce que l'on doit éviter, et comme il faut se comporter dans les événements avantageux ou désavantageux. Sans ces dispositions, au lieu que l'histoire devrait servir à nous faire apprendre la morale par de sages réflexions, elle ne sert qu'à nous donner une vaine idée d'une science fade, et à nous persuader que nous savons quelque chose, lors qu'en effet nous ne savons rien : ce qui est un effet dangereux d'une bonne cause.
1) Une des premières choses que l'on doit observer dans l'histoire, est de se défendre de l'erreur où l'on tombe, en prenant le faux pour le vrai, et en épousant les passions des auteurs. Il faut donc en premier lieu bien connaître les qualités de son auteur, s'il est habile et sincère ; pour quelles fins, et par quel motif il a écrit ; s'il n'est pas attaché à quelque parti, comme Eusèbe à celui des ariens, Socrate et Sozomène aux novatiens, Théodoret à Théodore de Mopsueste. Avec cette précaution on ne s'étonnera pas que ces auteurs favorisent ceux de leur parti. On doit en général se défier un peu plus des grecs, qui ont accoutumé d'exagérer beaucoup les choses en leur faveur.
2) Il faut voir si l'auteur qu'on lit est contemporain, s'il est copiste ou original ; s'il est judicieux, ou s'il ne donne pas trop aux conjectures. Car toutes les autres choses étant pareilles, il faut préférer le sentiment d'un auteur contemporain à celui d'un auteur qui serait plus récent. Je dis toutes les autres choses étant pareilles. Car il se peut faire, et il arrive même quelquefois, qu'un auteur qui ne sera pas contemporain, aura écrit sur de bons et fidèles mémoires, qu'il sera diligent, grave et judicieux : et qu'au contraire celui qui sera contemporain aura été négligent, peu informé des choses, ou qu'il se sera laissé corrompre par la flatterie ou par l'intérêt. » (Jean Mabillon, *Traité des études monastiques*... [Document électronique] / Gallica, pp.232-233)

façon dont celui-ci recourt à la tradition, voire à des récits légendaires. L'Histoire est une ressource, une réserve de préceptes et de maximes, le précepteur royal y trouve une grande variété d'exemples qui lui permettront d'illustrer son enseignement. Autant dire que l'historien ne retient de la matière de l'Histoire que ce qui confirme la conception a priori d'une morale politique des sociétés et des civilisations. Dans *l'Histoire de France* de Cordemoy on trouve l'application de cette idée : quand la légende, la tradition confirme ce que nous désirons savoir du cours de l'Histoire on peut la recevoir sans critique ni approbation excessive. Voici l'exemple de visions prémonitoires qu'il cite dans son ouvrage : « *Childéric, si l'on en croit Frédégaire, eut une vision pendant la grossesse de Bazine qui lui fit connaître la destinée de cet enfant et de toute sa postérité. Cet Auteur dit que Bazine pria Childéric d'aller par trois fois différentes devant la porte de son palais durant une même nuit ; qu'il aperçut la première fois des lions et des licornes ; la seconde, des ours et des loups ; et la troisième, des chiens avec d'autres petits animaux ; qui se pillaient les uns les autres.*

Frédégaire ajoute que le lendemain Bazine pour expliquer cette vision, dit à Childéric, que ces différents animaux signifiaient les différentes mœurs de ses successeurs : que les actions de l'enfant qui allait bientôt naître d'elle était représentée par des licornes et des lions, parce qu'il ne devait rien faire que de grand et de glorieux : que ceux qui devaient sortir de cet enfant, étaient représentés par des ours et des loups, qui sont à la vérité des animaux courageux et forts, mais aimant le carnage et la proie : et qu'enfin la postérité de ceux-là, était représentée par des chiens, c'est-à-dire par des bêtes sans force et qui ne peuvent vivre sans le secours de l'homme ; parce qu'il devait arriver que les derniers de cette race auraient besoin du conseil des autres pour régner, et que cela donnerait occasion à leurs peuples qui étaient figurés par de petits animaux, de se piller les uns les autres, comme il arrive toujours dans un royaume où le souverain se laisse gouverner par le premier qui l'ose entreprendre. Que ce soit une vision de Childéric, ou un conte fait par les Historiens sur ce qu'ils savaient des successeurs de ce Prince, il est certain que cela représente tout à fait bien ce

qui est arrivé à sa postérité. » (*Histoire de France*, Page 128). On ne confirme donc, ni on n'infirme le récit légendaire, on se contente de le citer pour en tirer une leçon sur la suite de l'histoire[22].

Fénelon dans sa *Lettre à l'Académie Française* est encore très proche de Cordemoy, il s'en distingue néanmoins pour laisser un peu plus de place à la critique et à la discussion des sources mais l'idée reste la même, éviter toute érudition excessive, privilégier une histoire – récit plus proche d'un plaisir de la lecture.[23]

Pourtant, quoiqu'il en die, il arrive à Cordemoy de critiquer les témoignages qu'il rapporte ; il entreprend de réhabiliter le personnage de Brunehaut pour lequel il éprouve une grande sympathie malgré la réputation de cruauté et de dévergondage que lui font les historiens du temps.

Brunehaut (550-613), reine du royaume franc d'Austrasie, fille d'Athanagilde, roi des Wisigoths (554-567). Brunehaut fut mariée à Sigebert Ier, roi mérovingien d'Austrasie. Sa sœur Galswinthe épousa le frère de Sigebert, Chilpéric Ier, souverain de la Neustrie. Frédégonde, la maîtresse de Chilpéric, fit assassiner Galswinthe avant d'épouser Chilpéric. Brunehaut décida de se venger de Frédégonde, et les annales de la Gaule des cinquante années suivantes

---

[22] La vision est en même temps programmatique pour le récit historique, elle donne à l'historien un plan d'organisation de son récit en trois grands moments, le ressort est narratif.

[23] « (L'historien) n'omet aucun fait qui puisse servir à peindre les hommes principaux et à découvrir les causes des événements ; mais il retranche toute dissertation où l'érudition d'un savant veut être étalée. Toute sa critique se borne à donner comme douteux ce qui l'est, et à en laisser la décision au lecteur, après lui avoir donné ce que l'histoire lui fournit. L'homme qui est plus savant qu'il n'est historien, et qui a plus de critique que de vrai génie, n'épargne à son lecteur aucune date, aucune circonstance superflue, aucun fait sec et détaché. Il suit son goût, sans consulter celui du public. Il veut que tout le monde soit aussi curieux que lui des minuties, vers lesquelles il tourne son insatiable curiosité. Au contraire un historien sobre et discret laisse tomber les menus faits qui ne mènent le lecteur à aucun but important. Retranchez ces faits, vous n'ôtez rien à l'histoire. Ils ne font qu'interrompre, qu'allonger, que faire une histoire, pour ainsi dire, hachée en petits morceaux, et sans aucun fil de vive narration. Il faut laisser cette superstitieuse exactitude aux compilateurs. Le grand point est de mettre d'abord le lecteur dans le fond des choses, de lui en découvrir les liaisons, et de se hâter de le faire arriver au dénouement. L'Histoire doit en ce point ressembler un peu au Poème épique. » (Fénelon, *Lettre à l'Académie Française*, op. cit., p.73 [p.73]*)
*(Quand nous indiquons un renvoi de page entre crochets, il s'agit soit de la pagination de la reproduction numérique en fichier image (pdf) de l'œuvre citée, soit, pour les opuscules de Cordemoy seulement, d'une discordance entre la numérotation de l'édition en haut de page et la numérotation réelle mise par nous entre crochets.)

abondent en exploits sanglants qu'ils attribuent à la haine réciproque que se vouaient les deux femmes. : « *tout ce qu'on se peut imaginer de plus atroce fut dit contre Brunehaut ; et comme il ne se trouve aucuns mémoires qui aient été faits du temps de cette Princesse, ceux qui en ont écrit dans la suite, recueillant sans discernement tout ce qui se disait de leur temps, ont mêlé beaucoup de fables à leurs ouvrages, et sont tombés en mille contradictions. Par cette raison il sera nécessaire de rapporter les différentes choses qu'ils ont dites, afin que ceux qui liront cette Histoire, puisse juger par eux-mêmes ce qu'il faut croire.* » (*Histoire de France*, Page 275).

Ce souci de réhabiliter Brunehaut est unique dans *L'Histoire de France* par l'application que Cordemoy y met, il y consacre plusieurs pages pour faire d'elle presque une sainte ou peu s'en faut, le personnage de Frédégonde est au contraire noirci et contesté au rebours de celui de Brunehaut dans la tradition qui se rapporte à elle deux. On pourra en juger par deux autres exemples extraits du même ouvrage de Cordemoy, l'un se rapporte de nouveau à Brunehaut, le second met en doute un exploit attribué à Frédégonde par l'auteur des *Gesta Regum Francorum.*[24]

« *Dans une si grande contrariété, il est nécessaire, pour démêler la vérité, de rapporter tout ce qui s'est écrit, ou pour ou contre cette Princesse : mais, comme il faut que l'histoire ait une suite, il est bon de choisir entre tant de choses opposées, celles qui ont le plus de rapport à tout ce qu'on sait d'elle avec certitude, pour en composer le récit de sa vie, et néanmoins exposer les autres faits dans les temps où ils doivent être marqués, pour laisser juger auxquels il y a plus raison de s'arrêter.* » (*Histoire de France*, Pages 282 -- 283).

« *Tout cela paraît un conte fait à plaisir ; et si tant de choses extraordinaires étaient véritables ; si Frédégonde eût été présente à la bataille de Truccia ; si elle eût harangué ; et enfin si elle eût obtenu une si belle victoire, quelqu'une de ces circonstances aurait bien mérité d'être relevée par ceux qui*

---

[24] Les *Gesta Regum Francorum*, sont d'auteur anonyme. Cet ouvrage, plein de fables, ne contient presque rien d'ailleurs qui ne soit raconté, avec plus de détail et d'une façon plus animée, dans Grégoire de Tours, Frédégaire ou ses continuateurs, la vie de Dagobert et celle de saint Léger.

ont écrit de cette guerre dans les temps les plus proches de celui où elle s'est faite. Cependant Frédégaire, qui parle aussi peu de Landry en cette occasion, que lorsque Chilpéric fut tué, se contente de dire que Wintrion était entré avec l'armée de Childebert au Royaume de Clotaire, et qu'il fut mis en fuite après un combat où il périt bien du monde de part et d'autre. Paul Diacre écrit aussi qu'il périt en cette bataille plus de trente mille hommes, sans dire non plus que Frédégaire, qui de Childebert ou de Clotaire demeura victorieux, et il n'y a aucun Auteur qui dise quelle suite eut cette guerre : mais il est évident par d'autres choses qu'ils rapportent, que Childebert y eut de grands avantages. » (*Histoire de France*, Page 277).

Il y a donc une leçon de l'histoire mais aussi un plaisir de l'histoire. Dans ses observations sur l'*Histoire* d'Hérodote[25] Cordemoy donne un certain nombre de règles d'écriture du récit historique. Il prétend tirer ces règles de la considération du texte d'Hérodote, celles-ci s'apparentent étrangement aux règles du récit de fiction (fabuleux) : le vraisemblable à privilégier sur le vrai quand la tradition l'a préféré, le style concis, le texte pas trop chargé. Dans sa *Lettre à l'Académie* Fénelon écrivait bien que *l'Histoire doit (…) ressembler un peu au Poème épique.*

Cordemoy critique les historiens de son temps leur reprochant de privilégier un appareil critique trop abondant, rendant difficile la lecture, et le récit historique peu attrayant. Le récit historique a donc une finalité précise qui est moins celle d'une connaissance exacte et précise des temps passés que d'un enseignement utile aux générations présentes. L'utilité pédagogique prime la vérité et il convient de toujours retenir la leçon qui s'accorde le mieux avec les principes éducatifs que l'on entend inculquer aux jeunes gens. Quand la critique historique remet en cause la tradition et que cette remise en cause invalide l'enseignement que l'on aurait pu tirer de cette même tradition maintenue il faut alors refuser la critique historique.

---

[25] *Observations sur l'histoire d'Hérodote, Les Œuvres de Feu Monsieur de Cordemoy,* Troisième partie contenant divers petits Traités sur l'Histoire et la Politique, Paris 1704, p.121, (p.2)
.

L'histoire de Cordemoy n'est pas très loin de la légende, elle souligne constamment l'action morale des grands hommes, elle montre l'importance de l'éducation du prince. Le malheur des peuples provient souvent d'un défaut d'éducation des gouvernants. Cordemoy s'attache à le montrer dans son *Histoire de France*. Charlemagne qui représente un modèle pour la royauté, une forme d'archétype, parfait continûment sa formation soit dans les livres, soit dans l'écoute de ses conseillers et hommes sages qui l'accompagnent dans tous ses déplacements[26].

Charlemagne est un modèle historique à plus d'un titre, il entretient des rapports étroits avec la papauté romaine[27] mais en même temps il garde toutes ses prérogatives royales. Il s'arroge le droit de convoquer des Conciles, donc de convoquer des évêques pour leur demander de statuer sur des questions d'ecclésiologie ou de foi, le pape ne peut nommer des évêques sans son consentement. Cordemoy le montre apprenant le latin et même le grec, il est capable de s'entretenir avec les plus sages, son pouvoir n'est pas seulement temporel il est aussi moral et spirituel[28].

Le Grand carolingien offre donc une mesure de la royauté, il apparaît comme un modèle donné par l'histoire, l'illustration parfaite du témoignage essentiel de celle-ci et du rôle qu'elle doit jouer dans l'éducation du prince. Il convient au prince, en effet, de suivre des modèles pratiques. La morale fondée

---

[26] Alcuin (730-804) surtout, qui de 790 à 800 fut le conseiller le plus intime et le plus écouté de Charlemagne.

[27] Les papes Adrien Ier (772-795) et Léon III (795-816), ce dernier le couronna empereur.

[28] Cordemoy semble très proche dans son tableau de Charlemagne de l'image que donne Erasme du bon roi, voici comment Jean Meyer dans son livre *L'éducation des princes du XVe au XIXe siècle* résume le portrait qu'en fait l'humaniste dans son *Institution du Prince chrétien* : « père, très bon, plein de mansuétude, doux, libéral, méprisant l'argent, incorruptible par les sentiments, qui se tient lui-même en main, maître de ses désirs, d'esprit aigu, plein de compréhension, bon conseiller, juste, réaliste, assidu aux exercices religieux, qui s'occupe des besoins de ses peuples, solide, inébranlable, infaillible, qui a des plans vastes, qui achève ce qui a été commencé, qui se préoccupe de ceux dont il est le souverain, qui possède l'autorité, travailleur, lent à la vengeance, préoccupé de la justice, charitable, sauveur, attentif à ce que l'on dit du souverain, égal d'humeur et de mœurs, facile à atteindre, familier dans la conversation, aimable, plein de sollicitude envers ceux qui lui obéissent, capable de mener un guerre, mais s'activant à la paix, capable d'améliorer les mœurs du peuple, général de ses armées, souverain créateur de lois bienfaisantes, né pour acquérir des vertus, d'aspect quasi divin. » (Jean Meyer in op. cit., p.90)

sur la métaphysique ou la théologie, la morale théorique n'est pas celle qu'il convient d'enseigner au prince. L'éducation princière doit fuir l'érudition, d'où l'intérêt de l'histoire qui permet une forme d'enseignement basé sur la doxa et non sur la théorie. Le modèle n'est plus le roi philosophe platonicien, le monarque donne les lois mais surtout agit et exécute. Pour donner les lois il s'entoure de personnes compétentes, c'est ce que montre le modèle historique de Charlemagne : Alcuin, le conseiller intime du prince et son Mentor, le guide dans toutes ses décisions importantes : « *ce qu'Eginhard a écrit fait connaître, que Charles pouvait faire bien des choses de nature fort différente, sans que les unes empêchassent les autres. Il dit entre autres, qu'en quelque lieu que fût ce Prince, et qu'à quelque heure qu'on le prît du jour de la nuit, il écoutait tous les différends qu'on lui proposait, et les décider sur-le-champ. Ainsi la guerre chez lui n'empêchait point la justice ; et ces pénibles fonctions de Capitaine et de Juge, ne l'empêchaient pas de donner bien du temps, non seulement à la famille, qu'il ne manquait jamais de faire venir dans les lieux où il avait un peu de séjour à faire, mais encore à l'étude des sciences, pour lesquelles il avait presque toujours Alcuin auprès de lui.* » (*Histoire de France*, Page 535). Charlemagne représente, donc, un modèle positif, un modèle à suivre mais il en existe de négatifs, des exemples à éviter.

Dans *Les Maximes Tirées De L'Histoire*[29], Cordemoy utilise l'histoire des derniers Valois comme une sorte de recueil de maximes, chaque micro récit est précédé d'une leçon que l'exemple historique illustre. Maxime dix-sept : *la Religion est le plus odieux prétexte, qu'on puisse donner à une cruauté.* « *En 1568, les Espagnols jaloux de l'établissement des Français dans la Floride, prirent le fort Charles, qu'on y avait fait bâtir, et déchirèrent tous les Français par morceaux, après leur avoir crevé les yeux, disant qu'ils les traitaient ainsi, non comme français, mais comme Luthériens.* » (p.45)[30]

Chaque précepte de morale politique est suivi d'un exemple pratique. C'est

---

[29] *Maximes Tirées de l'Histoire*, *Les Œuvres de Feu Monsieur de Cordemoy*, Troisième partie, p.216, (p.45)

[30] Nous renvoyons entre parenthèses, à la pagination de notre publication en document numérique, sur notre site, des *Opuscules d'histoire et de politique* de Gérauld de Cordemoy.

ce rôle d'illustration pratique qui convient par excellence au récit historique. Pour Cordemoy il y a donc bien une leçon de l'histoire, mais une leçon qui la précède. Les Espagnols de la maxime dix-sept seront châtiés dans la maxime dix-huit pour avoir transgressé le précepte énoncé plus haut.

Maxime 18 : *Dieu permet ordinairement, que les grandes cruautés soient sévèrement punies.* « *Dès que les Espagnols se furent rendu maître de la Floride, quelques barbares du pays, qui gémissaient sous leur tyrannie, s'étant joints à une troupe de Français étrangement résolus, entrèrent du premier assaut dans le Fort. Tout ce qui s'y trouva d'Espagnols, furent assommés ou pendus, avec cet écriteau qu'on mit au-dessus de la potence*, non comme Espagnols, mais comme corsaires. » (p.45)

Le cours de l'histoire paraît parfaitement compréhensible, les événements s'enchaînent suivant des lois ou préceptes a priori en suite de conséquences, selon qu'ils respectent ou non ces préceptes énoncés comme vérités établies. Le récit historique doit faire apparaître cette suite de conséquences, comme il doit constamment aller à l'essentiel, il évite le détail, dans ses *Observations sur Hérodote* Cordemoy exprime cette nécessité : « *La troisième chose qu'on doit remarquer dans Hérodote, est que jamais il ne descend dans un trop grand détail des choses communes : ce qui rend son récit merveilleusement intelligible et succinct. Les Histoires embarrassés de mille petits événements, comme des amours, ou des autres passions particulières des Princes, dont le succès n'a point apporté de notables changements dans un état, sont toujours fort désagréables. Car, outre qu'on n'en saurait apercevoir la suite, il est certain qu'on lit toujours avec quelque espèce d'ennui, ce qui n'a rien de remarquable, ou n'a point de rapport aux grands événements qui font le principal, et à vrai dire, le seul sujet de l'Histoire.* » (*Observations sur l'Histoire d'Hérodote*, pp.121-124, (p.2)[31])

C'est pour la même raison que Cordemoy rejette la recherche de preuves en histoire : « *Il me semble encore que ce qui a beaucoup servi à la netteté de son*

---

[31] Pagination de notre édition numérique.

Histoire (celle d'Hérodote), est qu'il n'apporte que rarement les preuves de ce qu'il dit. Véritablement il arrive peu que les preuves soient nécessaires ; et comme elles interrompent toujours la narration, elles sont toujours fort désagréables. » (Idem, p. 124, (p.2)). Refuser les preuves revient à aller à l'essentiel, c'est-à-dire à ne retenir que l'enchaînement causal qui conduit aux événements, car, nous l'avons vu, l'histoire est une suite logique de causes et de conséquences : « *Au reste, quand on se contente d'écrire les choses principales, on n'a pas besoin de tant de preuves : les causes des grands événements sont d'ordinaire assez connues, ou si quelquefois on ne sait pas les véritables, il y en a toujours que l'on croit communément, auxquelles il est bon de s'arrêter. (...) Mais on écrit toujours bien l'histoire, quand on écrit agréablement et nettement ce que des peuples entiers ont crû des choses passées.* » (Ibidem, pp.124-125, (p.3))

Dans les causes qui commandent l'enchaînement des événements historiques il y a ce que Cordemoy appelle *le naturel des pays*, *le naturel des peuples*, *la religion et les mœurs.* S'arrêter à eux a toute son importance, il ne s'agit plus de détails mais d'éléments causaux nécessaires à la compréhension de l'histoire : « *Je trouve encore une choses dans l'histoire d'Hérodote, qui la rend bien différente des nôtres. Elles sont toutes pleines de ce qui n'y devrait pas être, et ne font presque pas mentions de ce qu'elles nous devraient principalement apprendre. Elles ne parlent ni du naturel des pays, ni de celui des peuples, ni de la Religion, ni des mœurs ; et c'est ce qu'Hérodote fait avec une exactitude, un ordre, et une brièveté que je trouve admirable, quand je considère la prodigieuse quantité des événements, qui composent son Histoire.* » (Idem, p.127, (p.4))

Hérodote apparaît donc comme un modèle à suivre[32], il représente bien

---

[32] Le choix d'Hérodote est certainement significatif, Etienne Thuau a montré l'importance de l'historien Tacite dans la réflexion sur l'utilité de l'Histoire au début du 17ème siècle, il note que l'influence de ce dernier décroît avec le temps et qu'il cesse d'être une référence rejetée par le anti-machiavéliens ou privilégiée par les machiavéliens à la fin du siècle. Etienne Thuau cite la préface à la reine mère Marie de Médicis de l'ouvrage de François de Carrigny, sieur de Colomby, paru en 1613 : *Observations politiques, topographiques et historiques sur Tacite*. « Entre tous les historiens profanes, Tacite est le plus recommandable pour les affaires d'Etat. Il enrichit et délecte l'esprit par les belles choses qu'il récite. Il forme le jugement par les fortes raisons qu'il allègue et enseigne au Prince à bien vivre par les louanges des vertus et par le

cette nécessité de l'histoire dans l'éducation des Princes : « *La première chose, qui me paraît de cet historien, est qu'il a bien connu ce qui doit servir de sujet à l'histoire. Il n'a fait la vie d'aucun Prince en particulier, et ne s'est arrêté qu'aux choses principales, qui ont servi aux changements notables des états, dont il s'est proposé de parler. Il déclare d'abord qu'il veut écrire les grandes et merveilleuses entreprises des Grecs et des barbares. Il ne dit pas qu'il va écrire la vie de Crésus, celle de Cyrus, ou celle de quelque autre Prince ; et s'il en relève quelque circonstance, ce n'est précisément que celles qui ont servi à l'établissement ou à la ruine de quelque Empire.* » (*Observations sur l'histoire d'Hérodote*, p.121, (p.2)). Cette première observation est reprise dans l'opuscule suivant : *de la nécessité de l'histoire*[33] sous la forme d'un précepte pédagogique : « *un Prince ne doit pas s'attacher à L'Histoire pour s'en entretenir simplement, ni se persuader qu'il en mérite plus de gloire, pour savoir tous les faits d'Alexandre, de César ou de Charlemagne, et de tant d'autres, dont on a fait des Héros. Il ne doit lire la vie de ces grands hommes, que pour imiter ce qu'ils ont eu de bon ; et s'il veut se proposer quelque chose d'excellent, c'est de les surpasser. Il y a toujours je ne sais quoi de bas à n'étudier que pour paraître docte ; et si quelquefois cela se peut souffrir, ce n'est que dans les personnes, qui pour soulager leur fortune, sont obligés de donner bonne opinion de leur savoir. Mais on ne peut supporter qu'un Prince fasse le docteur ; et, comme il serait honteux que ceux qui savent l'histoire, s'aperçussent qu'il ne la sût pas, on trouverait ridicule qu'il fit vanité de la savoir. Toute la gloire qu'il peut tirer de cette lecture, est de montrer par ces actions qu'il en a bien profité. C'est, à mon avis, la première pensée qu'il faut donner sur ce sujet.* » (*De la nécessité de l'histoire*, pp.141-142, (p.10)).

La connaissance de l'histoire doit conduire à l'action et non pas l'inhiber.

---

blâme des vices » (Etienne Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, op. cit., p.37) L'ouvrage d'Etienne Thuau ne comporte par contre pas une seule occurrence du nom d'Hérodote !

[33] *De la Nécessité de l'Histoire, de son usage ; et de la manière, dont il y faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un Prince, Les Œuvres de Feu Monsieur de Cordemoy,* Troisième partie contenant divers petits Traités sur l'Histoire et la Politique, p.141 (p.10).

L'érudition, la critique historique conduisent au doute, à l'incertitude concernant les enjeux de l'histoire, voire, à se poser la question s'il existe vraiment des enjeux historiques. C'est en agissant et non dans une réflexion critique que le prince manifeste sa connaissance de l'histoire, chaque événement narré contient un précepte qui induit une forme d'action ou plutôt la recommande.

Les personnages historiques ne comptent pas alors par les circonstances de leur vie, mais parce qu'ils sont les différentes figures qu'une forme de causalité revêt dans le cours du temps de l'histoire. Ils n'ont donc d'importance que par leur caractère paradigmatique, ils disparaissent dans la leçon qu'ils donnent ou plutôt qu'ils représentent. Ils n'agissent pas dans la sphère privée mais sur l'humanité d'où le peu d'intérêt des circonstances de leur vie privée.

Dans l'opuscule : *Ce qu'on doit observer en écrivant l'histoire*[34], Cordemoy revient sur ces idées, le sixième précepte énonce ainsi : « *ne raconter que les grands événements, et n'écrire rien en détail que les causes des grands changements.* » (Op. cit. p.138, (p.8)). Le septième précepte est encore plus explicite : « *N'oublier ni les femmes, ni les enfants des rois : mais ne parler des rois mêmes qu'à propos des affaires ; et ne relever aucune circonstance de leur vie, que celles qui ont servi aux grands changements.* » (Op. cit., p.138, (p.8)). Et si dans le registre des causes il advient qu'un autre personnage que le roi tienne une place plus essentielle, il conviendra de lui accorder, aussi, plus de place qu'au roi : « *Songer bien que les Rois sont à la vérité les plus remarquables personnes de l'histoire, mais que les grands changements en sont le véritable sujet ; que, comme souvent un Ministre, et quelquefois une femme y a plus de part que les Rois, on est obligé en plusieurs endroits de donner plus de place, et de relief à ce qu'a fait ce Ministre, où cette femme, qu'à ce que le roi de leur temps a fait.* » (Idem, p.139, (p.8))

C'est cette effectivité qui donnera sa légitimité au premier carolingien Pépin le bref quand il revendiquera pour lui la royauté au détriment du dernier mérovingien. Dans son *Histoire de France* Cordemoy est en effet amené à

---

[34] *Ce qu'on doit observer en écrivant l'Histoire,* in op. cit., p.138 (p.8).

trancher cette question de la légitimité ; le débat est d'importance étant donné le caractère sacré du personnage du roi. Cordemoy rappelle que l'onction royale est d'institution divine, qu'elle remonte à Saül et David. Comment justifier, puisque l'onction, le choix divin se maintient dans une famille, qu'un ministre, maire du Palais puisse renverser celui que la lignée désigne comme roi. Dans son *Histoire de France* Cordemoy montre que le succès dans ses entreprises rencontré par le père Charles Martel et le fils Pépin le bref, est un signe d'élection divine.[35]

Si l'opuscule de Cordemoy s'intitule *de la nécessité de l'histoire* ce n'est pas par une clause de style, il faut entendre nécessité au sens premier et fort de ce qui conditionne l'existence d'un être, au sens donc de qualité essentielle.

L'Histoire est donc nécessaire à l'éducation parce qu'elle en constitue le fondement et que sans elle l'éducation ne serait pas ce qu'elle est[36]. Ainsi le

---

[35] Voici ce que l'on trouve écrit dans *L'Histoire de France* de Cordemoy : « *Ce Prince* (Pépin) *qui essayait par tous moyens de faire passer ce changement* (son accession au trône par la destitution de Childéric II) *pour un coup du Ciel, et qui savait, que les Français n'avaient pas moins de vénération pour Zacharie et pour Boniface* (les papes qui s'étaient succédés sur le trône de Pierre), *que le peuple Juif en avait pour ses Prophètes, espérait qu'étant sacré par Boniface, après avoir fait approuver son Election par Zacharie, il serait regardé, comme un homme choisi de Dieu, et respecté comme l'Oint du Seigneur.*

Ce qui est remarquable, et que visiblement Dieu, qui tire le bien des plus grands maux, s'est servi de lui et de ses descendants, non seulement pour rendre la France heureuse, mais encore pour soutenir l'Eglise. ***Et bien que selon tous les principes de la religion, les François n'aient pas dû consentir à l'élection de ce Prince, ni Zacharie en donner l'avis ; on ne peut néanmoins, quand on fait réflexion sur la sainteté de ce Pape, et sur la fidélité ordinaire des Français, s'empêcher de regarder ce changement, comme un de ces coups surprenants de la main de Dieu, qui sait tout rapporter à ses fins,*** *et qui ne permettant pas aux hommes de démêler ses voies, ne leur permet pas aussi de juger d'un événement si extraordinaire, ni de le tirer à conséquence.* » ([C'est nous qui soulignons], Cordemoy, *Histoire de France I*, pp.436-437)

[36] Pierre Nicole dans son traité *De l'éducation d'un Prince* est d'un avis plus mitigé. Il critique ceux qui présentent l'Histoire comme la matière essentielle de l'enseignement du prince : « On fait par exemple beaucoup d'état de l'histoire pour les Princes, et avec raison, puisqu'elle leur peut être fort utile, pourvu qu'on la leur montre comme il faut. Mais si on n'y apporte le discernement nécessaire, elle leur nuit souvent plus qu'elle ne leur sert. Car l'histoire n'est d'elle-même qu'un amas confus de faits. Les gens dont on y parle sont pour l'ordinaire vicieux imprudents, emportés, leurs actions sont souvent rapportés par des écrivains peu judicieux, qui louent et blâment les choses par caprice, et qui impriment par leurs discours mille mauvais modèles et mille fausses maximes dans l'esprit de ceux qui les lisent sans discernement. (X) Un Précepteur qui aura le jugement peu exact rendra encore cette étude de beaucoup plus dangereuse. Il versera indifféremment dans l'esprit du jeune Prince les sottises des livres et les siennes propres (…) (XI) La plupart des choses sont bonnes et mauvaises selon le tour qu'on y donne. La vie des méchants peut être aussi utile que la vie des Saints quand elle bien proposée, qu'on en fait voir la misère, et qu'on en inspire l'horreur. Et la vie des Saints peut être aussi dangereuse que celle des méchants, quand on la propose d'une manière qui porte, ou à en

neuvième précepte de cet opuscule énonce ceci : « *Comme l'Histoire bien prise, est ce qui peut le plus servir à l'instruction d'un Prince, il ne lui faut presque parler des autres sciences humaines, qu'à l'occasion de celle-là. On les y peut mêler avec tant d'adresse, qu'il sache tout ce qu'il en doit savoir, avant même qu'il s'aperçoive de les avoir étudiées ; et cette méthode a sans doute de grands avantages. Car, outre qu'elle est plus agréable que celle d'examiner les sciences par certains principes propres à chacune, il est certain qu'il y a bien de la peine et du dégoût à les apprendre l'une après l'autre, sans voir de quel usage elles sont dans le monde. Au lieu que les rapportant toutes à l'histoire, et ne disant de chacune que ce qui peut être dit à propos des lieux, des temps, des personnes, ou des choses qui servent de sujet à l'histoire, on est toujours en état de les bien entendre ; et comme on n'en connaît l'utilité, on s'y applique sans peines.* » (*De la nécessité de l'histoire*, 9, pp.144-145, (p.11))

Dans le propos de Cordemoy un mot est à souligner : « occasion », *Il ne faut parler des autres sciences qu'à l'occasion de l'histoire*. Ce mot « occasion » dans la pensée de la causalité, dans l'œuvre de Cordemoy, prend un sens tout particulier. Si l'enseignement des autres sciences n'est, en quelque sorte, mis en mouvement qu'à l'occasion de l'histoire, cela veut dire que cette dernière les précède dans l'ordre des causes, que donc chaque fois qu'il faudra susciter dans l'esprit du prince les connaissances véhiculées par ces autres sciences, le précepteur du prince les évoquera à l'occasion de leur rencontre avec le récit historique; ainsi qu'un mobile est mu à l'occasion de sa rencontre avec un moteur par la seule volonté divine. L'Histoire devient principe d'organisation de l'ensemble des connaissances à enseigner, moteur de celle-ci suivant la volonté même du précepteur du prince.

L'Histoire occupe la place des racines, celle de la métaphysique et de la théologie dans l'arbre cartésien de la connaissance.[37]. Cette priorité de l'histoire, sa nécessité découle du caractère non théorique des contenus d'enseignement de

---

abuser, ou à la mépriser. » (Pierre Nicole, *De l'éducation d'un Prince*, Paris, 1670, pp.5-7 [33-35], première partie, IX, X, XI)

[37] Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, « lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre » , éd. La Pléiade, p.566

l'éducation des princes[38]. Un Prince doit apprendre d'abord à agir, les connaissances qu'il acquiert ne doivent pas être inhibitrices de l'action mais au contraire y inciter. L'histoire, comme nous l'avons vu, délivre des modèles, des exemples à suivre, elle sert ainsi de paradigme d'action.[39]

Cette préséance de l'Histoire la place au commencement de tout apprentissage ; commencer par l'Histoire c'est ordonner toutes les connaissances au tronc commun historique. Même les sciences premières dans l'ordre canonique des connaissances, la philosophie et la théologie, se greffent au tronc de l'Histoire. Elle devient donc schéma directeur, schéma organisateur. L'Histoire permet de comprendre la complexité et la beauté non seulement du monde et des usages des sociétés humaines, mais celles de la création tout entière comme univers : « *Ainsi, en commençant l'histoire par la Genèse, un Précepteur qui saura bien mettre en usage la philosophie, et même la théologie, pourra sans cet embarras de principes de syllogismes, dont on fatigue les jeunes esprits dans l'école, faire entendre au Prince ce qu'on est obligé de savoir touchant la création, en expliquant ce mot, et en exposant sommairement la meilleure raison, qu'on ait de croire que le monde n'a pu être de toute éternité. Il pourra faire en même temps admirer à son disciple la beauté de l'Univers, l'ordre de sa création, l'excellence d'un si grand ouvrage, et lui donner par ce seul entretien une plus haute idée de la puissance, de la sagesse, et de la bonté de Dieu, que ne pourrait faire deux années de philosophie, et trois années de théologie.* » (*De la nécessité l'histoire*, op. cit. p.145, (p.11)).

Dans le propos de Cordemoy, ce qui est à proscrire ce sont les principes et les syllogismes, c'est-à-dire, pour la philosophie de l'époque, ce qui est au principe de toute connaissance organisée. *La Logique de Port-Royal*, pour

---

38 Pierre Nicole fait commencer l'éducation du Prince, comme des enfants en général, par l'enseignement de la géographie, il n'en fait pourtant pas une racine de toutes les connaissances comme Cordemoy pour l'Histoire : « Suivant cette ouverture, on peut dire que la Géographie est une étude très propre pour les enfants ; parce qu'elle dépend beaucoup des sens, et qu'on leur fait voir par les yeux la situation des Villes et des Provinces ; outre qu'elle est assez divertissante, ce qui est encore fort nécessaire pour ne les pas rebuter d'abord, et qu'elle a peu besoin de raisonnements ; ce qui leur manque le plus en cet âge. » (*De l'éducation d'un Prince*, op. cit., II, VIII, p.37 [65])

39 Notamment dans les *Maximes Tirées de l'Histoire*, in op. cit., pp.217-244 (p.42)

prendre cet exemple d'un enseignement fondé sur des principes qui sont, selon lui, ceux de toutes les formes du raisonnement, se veut un art de penser. Elle enseigne les principes du raisonnement indépendamment de toutes circonstances particulières, de tous événements particuliers.[40] Dans les catégories qu'elle énonce viennent se ranger naturellement circonstances et événements comme les pièces d'un jeu dans les cases qui leur correspondent. La démarche de Cordemoy est à l'opposé, circonstances et événements historiques organisent l'enseignement des sciences premières en invalidant les formes premières de tout raisonnement, les principes et les syllogismes. Ceux-ci sont qualifiés de « fatigants », plus exactement : *on en fatigue les jeunes esprits dans l'école*. Le rejet de l'apprentissage des principes et des syllogismes, c'est-à-dire le rejet de ce qui est au fondement de l'art de penser, procède du désir de suivre l'agrément de l'élève princier, il procède d'un second ordre de considérations : l'efficacité et l'utilité : « *et lui donner* (...) *une plus haute idée de la puissance, de la sagesse, et de la bonté de Dieu, que ne pourrait faire deux années de philosophie, et trois années de théologie.* » (Idem, p.145, (p.11)).

En tout état de cause il ne s'agit jamais de faire du prince un docteur, un savant, le roi agit pour le bien de ses sujets, son rôle n'est pas du côté de la réflexion et des considérations théoriques ou artistiques. Dans son *Histoire de France* Cordemoy donne un contre-exemple, celui de Chilpéric Ier Roy de Neustrie[41]: « *Il se mêla aussi de faire des vers, mais faibles, et pleins de fautes pour la mesure. Enfin il ajouta aux lettres, dont on se servait de son temps, quatre caractères pour marquer tout d'un coup certaines prononciations, dont chacune avait besoin de plusieurs lettres. Il fut si amoureux de cette invention, qu'il ordonna qu'on les enseignerait dans toutes les villes de son Royaume, et qu'on effacerait de tous les vieux livres les endroits, où ces prononciations étaient exprimées par les lettres ordinaires, pour y mettre les caractères qu'il*

[40] Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éditions Flammarion, Paris, 1970

[41] Chilpéric Ier (539-584), roi de Neustrie (561-584).Fils de Clotaire Ier et petit-fils de Clovis, il se partage l'héritage paternel avec ses demi-frères Caribert, Gontran et Sigebert. Il épouse en secondes noces Galswinthe, fille d'Athanagilde, roi des Wisigoths, en 567, et la fait probablement assassiner afin d'épouser sa maîtresse Frédégonde. (D'après l'Encyclopédie Universalis)

avait inventés. On ne s'en servit que pendant qu'il vécut ; et s'il crut avoir mérité par là bien de la gloire, il se trompa fort : on estime les Princes qui cultivent les sciences ; et cela sert à leur gloire, quand ils sont justes d'ailleurs, et attentifs à tous leurs devoirs. Mais on ne peut voir, sans mépris et sans horreur, un Prince aussi injuste dans tous ses desseins, et aussi abandonné à ses sales plaisirs que l'était Chilpéric, s'amuser à faire le docteur, tandis qu'une femme maîtresse de son esprit, fait servir toute son autorité à de cruelles injustices, et remplit toute la famille de sang. » (*Histoire de France I*, p.225).

L'éducateur ménage le temps de son royal disciple, il lui épargne les difficultés d'un ordre des sciences qui ne lui serait d'aucune utilité, voire, qui entraverait sa décision d'agir. Cordemoy évoque Platon au début *de la Réformation d'un État* : « *nous parlâmes longtemps de l'éducation des enfants, dont nous crûmes que dépendait tout le bonheur des États ;*(vous savez[42]) *que cela nous donna occasion de parler de quelques lois de Platon ; et que dans la liberté de cet entretien que rien ne contraignait, nous parlâmes fort de la Réformation d'un État.* » (*De la Réformation d'un État*, p.156, (p.16)) Pourtant l'ordre que suit Cordemoy ne s'accorde nullement avec l'enseignement de Platon. Il y a deux ordres distingués, celui de l'éducation[43], et celui de la constitution et des lois. Concernant la constitution et les lois l'ordre des connaissances qui président à leur établissement, doit être l'inverse de celui qui préside à l'éducation des élèves des académies de l'Etat Réformé. Pour l'établissement des lois il faut bien sûr suivre l'ordre qui va des principes métaphysiques et théologiques aux faits et comportements qu'elles régissent. Dans l'éducation l'ordre est inverse, on part des faits et événements énoncés par l'histoire et l'on rejoint les principes qu'ils illustrent pour l'enseignement du prince[44] comme pour celui des élèves des académies de l'Etat Réformé[45]. L'exemple pris par Cordemoy est celui de la religion, le rôle que joue bien sûr

[42] L'interlocuteur de Cordemoy est Claude Fleury.
[43] Dans *De la Réformation d'un Etat,* il ne s'agit plus de l'éducation du prince, mais de celle de ceux que ce dernier chargera d'exercer concrètement son pouvoir.
[44] *De la Nécessité de l'Histoire*.
[45] *De la Réformation d'un Etat*.

l'histoire sainte dans le Christianisme paraît de ce point de vue paradigmatique : « *la Religion même, et tous ses devoirs peuvent être enseignés et démontraient avec une évidence toute entière, en examinant l'histoire. La manière dont le premier homme a été formé, et la différence que la Genèse met entre lui et les bêtes, donne lieu de faire connaître à un Prince en quoi consiste la dignité de l'homme, et combien son âme est différente de son corps.* » (*De la nécessité de l'histoire*, 11, pp.145 146, (p.11)).

S'il en est ainsi, si la religion et *tous ses devoirs* peuvent être enseignés à partir du récit historique c'est aussi parce que l'histoire, comme la religion révélée, repose sur la croyance admise et reconnue par la tradition. On retrouve ce point de vue dans le Léviathan de Thomas Hobbes : « *Et ceux qui croient ce qu'un Prophète leur raconte au nom de Dieu acceptent la parole de ce Prophète, lui font honneur, ont confiance en lui, le croient [en ce qui concerne la vérité de ce qu'il raconte], qu'il soit un vrai ou un faux Prophète. Il en est de même pour toute autre Histoire ; en ne croyant pas en effet tout ce que les Historiens ont écrit des actes glorieux d'Alexandre ou de César, je ne pense pas qu'aient légitimement lieu de s'en offenser [l'Esprit d'] Alexandre [ou de] César, ni personne autre que l'Historien. En ne croyant pas Tite Live lorsqu'il dit que les Dieux ont donné la parole à une Vache, nous ne manquons pas de confiance en Dieu, mais en Tite Live. Ainsi, il est évident que quoi que ce soit que nous croyions sans autre raison que celle qui est tirée de l'autorité des hommes et de leurs écrits, que ces hommes soient ou non les envoyés de Dieu, notre Foi est seulement dans les hommes* » (*Léviathan*, livre1, chap.7)[46].

L'exemple donné, par Cordemoy, du récit de la Genèse montre bien comment l'on passe du récit biblique à la théologie chrétienne de la création pour aboutir à la question métaphysique du Discernement de l'âme et du corps.

Adam et Eve, le récit de leur première entente, sera l'occasion d'introduire la morale et son fondement métaphysique : « *on lui peut aussi faire connaître en*

[46] Thomas Hobbes, *Léviathan ou la Matière, la Forme et la Puissance d'un Etat ecclésiastique et civil*, Traduction française en partie double d'après les textes anglais et latin originaux par R. Anthony, Tome premier, « De l'Homme ». Marcel Giard et Cie Libraires-Editeurs, Paris, 1921.

quoi consistait le bonheur du premier homme et de la première femme. Un Prince, quelque jeune qu'il soit, est capable d'entendre que Dieu, puissant et sage comme il est, les avait créés dans un état plus parfait que celui où nous sommes. Et, quand on lui fera lire dans la suite, comment ils sont devenus avec toute leur race, sujets aux passions, à la douleur, et même à la mort, il sera capable de ces hautes leçons, et les entendra bien mieux à propos de l'histoire, que si on lui en faisait des discours séparés. » (*De la nécessité de l'histoire*, op. cit., douze, p.146, (p.11)).

L'Histoire sainte est le modèle de cet enseignement qui lui-même se veut un enseignement par l'exemple, il s'agit toujours « d'observer » de « faire connaître », « faire remarquer », « faire voir ». Celui qui est chargé de l'enseignement du prince a comme rôle essentiel de montrer, de faire toucher du doigt, le recours à la raison raisonnante reste secondaire. La démarche est constamment inductive, on remonte de l'exemple à la notion théorique : « *les exemples qu'on saura placé à propos dans la suite de l'histoire, lui feront connaître combien la grâce, que Jésus-Christ nous a méritée par sa mort, répare avantageusement le mal, que le premier homme a fait à tous les autres.* » (Idem, 14, pp.146-147, (p.12)). Ou bien l'occasion d'un enseignement du théorique conduira immédiatement à une observation pratique : « *il ne faudra pas manquer, à l'occasion de la création générale, de lui faire concevoir sur une sphère, comment l'univers est fait, du moins, ce qui nous en paraît.* » (Ibidem, 16, p.147, (p.12)).

Une connaissance purement spéculative égare l'esprit et cela surtout pour ce qui est de la morale. Il est essentiel que le prince découvre cette science morale à travers l'histoire. Pour les hommes du commun la morale « *est une science purement spéculative* (...) ; *et c'est de là sans doute qu'il arrive que les particuliers qui s'y donnent tout entier, se perdent en tant de recherche vaines qui paraissent curieuses, et qui, pour les bien nommer, sont très souvent aussi impertinentes, qu'elles sont inutiles.* » (Ibidem, 18, pp.148-149, (p.12)). Aussi ne doit-on « *lire l'histoire, que pour apprendre à régler ses mœurs ; et comme il n'y a principalement que les hommes qui sont dans les premières places, qui puissent*

y trouver beaucoup d'exemples pour eux, il n'y a aussi que ces personnes pour qui l'on puisse dire que l'histoire soit faite. » (Ibidem). Le caractère exemplaire de l'histoire est ici encore affirmé, elle est ce qu'il importe que le prince connaisse en tout premier lieu : « *Mais les Princes y trouvent quantité d'exemples pour eux-mêmes : tout leur représente ce qu'ils sont, ce qu'ils peuvent devenir, ce que certains vices leur peuvent causer de mal, et ce que certaines vertus leur peuvent causer de bien. Ainsi, ceux qui les conduisent en cette lecture, peuvent selon les occurrences, les entretenir, tantôt d'une passion, et tantôt de l'autre : leur faire concevoir le naturel de chacune, ses effets ordinaires, le profit qu'on en peut tirer par le bon usage qu'on en peut faire, les maux qu'elles causent, quand elles sont les maîtresses ; et enfin comment il les faut gouverner en soi-même, ou dans les autres* » (Ibidem).

La politique suit tout naturellement la morale en s'en distinguant : la leçon est aristotélicienne[47], en s'y confondant : la leçon est platonicienne[48], mais au lieu que le politique comme le moral soient déduits des idées premières de bien, de beau, d'égal et de mesuré, morale et politique sont abordées à partir d'exemples, à partir de l'Histoire : « *Quant à la politique, qui est la véritable science des rois, elle s'apprend mieux dans l'histoire, en examinant en quoi chaque Prince a bien, ou mal fait, en disant pourquoi il est louable, et en démêlant les causes des bons ou des mauvais succès de toutes les entreprises qu'il a faites, qu'en raffinant, comme on fait certains Auteurs, que le commun des hommes estime les plus habiles en ces matières.* » (Ibidem, 19, p.149, (p.13)). Ces certains Auteurs seraient-ils précisément Platon et Aristote ?

Cordemoy oppose implicitement à l'intemporalité des idées platoniciennes, aux essences premières aristotéliciennes, la temporalité de l'histoire c'est-à-dire sa chronologie. La chronologie est pour Cordemoy comme un attribut essentiel, sans elle on ne peut rien retenir de l'histoire, science du temps ou science des temps elle est au fondement du jugement que l'on doit se faire des événements passés : « *pour la chronologie, qui est la science des temps, elle est si*

---

[47] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 10, 1180.
[48] Platon, *Gorgias*, 520

nécessairement de l'histoire, qu'on ne peut savoir l'une, sans l'autre ; et comme il faut être soigneux de marquer sur le globe les lieux où les choses, dont il apprend l'histoire, se sont passés, il faut être fort soigneux aussi de lui faire marquer le temps que ces choses ont duré. » (Ibidem, 17, Page 148, (p.12)).

Le lieu et le temps sont des modalités de tout ce qui est sujet au changement, et donc au mouvement de la génération et de la corruption. Cordemoy est donc loin d'une connaissance des universaux telle que l'enseigne la métaphysique dans la philosophie : « *il faudra faire remarquer au prince, que pendant ce temps un tel Empire commença, ou qu'un tel prince commença à faire grand bruit dans une telle partie du monde, afin que liant ainsi par le temps tous les différents événements, il puisse dans la suite mieux juger de chacun*. » (Ibidem). L'Histoire est le récit (le logos) de ce qui naît et de ce qui meurt, les hommes, les empires, les royaumes : « *on lui fera compter les années de la vie des personnes qui sont nommées, ou de la durée des choses qui y sont racontées.* » (Ibidem).

Cette science des temps ne peut remplacer la connaissance des universaux que parce qu'elle est fondée sur l'Histoire sainte, celle-ci, en effet, allie l'origine intemporelle de tout ce qui vit et meurt avec ce qui vit et meurt dans le temps, l'origine de tout changement avec tout ce qui change : Dieu et sa créature. C'est dans cette mesure que le récit de la Genèse, ceux du Pentateuque dans leur ensemble peuvent se substituer à la physique et à la métaphysique du premier moteur aristotélicien[49], au démiurge du Timée de Platon[50].

L'histoire sainte sert de ligne de compréhension à l'histoire de l'humanité, dans l'éducation du prince il faudra y revenir constamment ; c'est elle qui rend compréhensible l'ensemble de la matière historique : « *on sera soigneux aussi, quand il lira les autres histoires, de le faire souvenir de ce qui est arrivé au peuple saint dans le temps, dont ces histoires font mention. Cette pratique est d'autant meilleure, que le prince saura par ce moyen, qu'elle a été l'état de tout le monde en chaque temps, et pourra bien mieux entendre les raisons de tous les*

---

[49] Aristote, *Physique*, livre VIII, 256 a

[50] Platon, *Timée*,33 c et 51 b à 52 d

grands changements qui y sont arrivés. » (Ibidem, 26, p.153, (p.14)). Néanmoins la lecture de la Bible ne pourra être commencée qu'après que l'élève princier aura pris connaissance de quelque teinture de l'Histoire universelle. Pour ce faire il convient de commencer par un abrégé de l'Histoire que celui qui l'instruit aura eu soin de confectionner : « *avant de commencer ce cours d'histoire, qui doit être en même temps celui de toutes les sciences que le prince doit cultiver ; il est bon de lui faire un abrégé de l'histoire, qui lui puisse donner une idée assez claire de la suite des temps, de la naissance de chaque empire ; et qui marquant les différentes époques, fasse assez connaître ce qui s'est passé de l'une à l'autre, pour en faire une liaison continue.* » (Ibidem, 24, p.152, (p.14)). Ce n'est qu'après avoir pris connaissance de cet abrégé que le prince lira la Bible : « *quand on verra qu'il aura pris par ce moyen quelque teinture de l'histoire universelle, il sera bon de lui faire lire la Bible*. » (Ibidem, 26, p.152, (p.14)).

La lecture des historiens suit celle de la Bible, l'élève princier disposera alors d'un ensemble de repères fournis par son abrégé de l'histoire universelle, et d'un fil conducteur ou plutôt d'un instrument de compréhension, l'histoire du peuple « *dont la Bible contient principalement l'histoire* » (Ibidem) qui lui permettra de « *bien mieux entendre les raisons de tous les grands changements qui sont arrivés*. » (Ibidem), l'abrégé de l'histoire universelle lui permettant, pour sa part, de savoir « *quel a été l'état de tout le monde en chaque temps* » (Ibidem).

L'enseignement de l'histoire est matriciel, il contient en germes tous les autres enseignements comme nous l'avons déjà vu plus haut : la géographie, les mathématiques que l'élève 5(le)-9(sen)-436(1 2i-(r)-4024(g62()-324(v(le)-ora)2(de)-35)2

autres » (Ibidem, p.151, (p.13)).

Celui qui enseigne l'histoire à un Prince est un homme universel ou peu s'en faut, il doit maîtriser toutes ces connaissances, les rendre accessibles, distinguer l'essentiel, négliger l'accessoire et de plus rendre son propos agréable : « *on voit par toutes ces observations, combien de choses celui qui enseigne l'histoire à un Prince, doit faire à la fois ; de quelle adresse il a besoin, pour leur donner leur place à toutes ; et quelle facilité d'expression est requise pour restreindre chacune dans les courtes limites que prescrit l'histoire, dont le récit n'est jamais agréable quand il est trop interrompu. Aussi quelque grands que soient les talents de celui qui conduira un Prince en cette étude, il faudra qu'il médite longtemps sur chaque leçon avant que la faire, pour y mêler utilement et agréablement toutes les autres sciences.* » (Ibidem, 27, p.153, (p.14)).

Cordemoy insiste tout particulièrement sur ce que l'enseignement de l'histoire doit être agréable, dans sa pédagogie à l'usage du prince c'est une exigence absolue : « *il importe sur tout, de lui rendre l'histoire agréable : c'est pourquoi il se faut bien garder de lui faire paraître cette étude fâcheuse, en l'obligeant à retenir si exactement les noms, les temps, et les choses.* » (Ibidem, 23, p.151, (p.13)). Le pédagogue doit concilier deux choses : l'aisance et l'agrément du récit historique, et la nécessité de mémoriser ce qui a été dit afin de comprendre les leçons suivantes. Un peu comme pour les feuilletons télévisés, le lecteur du prince récapitulera avant chaque leçon, pendant une demi-heure le plus qu'il pourra des leçons précédentes : « *de la lecture des jours précédents, avant que de lire un nouvel endroit de l'histoire* » (Ibidem, 23, p.151, (p.13)). Un jour de la semaine sera consacré à tout ce qui aura été le moins retenu. Mais si : « *l'histoire est agréable d'elle-même ; surtout, quand elle est racontée par un homme, qui parle avec aisance et avec agrément :* (...) *elle est insupportable à un jeune esprit, que l'on contraint de retenir tout ce qu'on lui dit.* » (Ibidem). Il reviendra donc au lecteur du roi de répéter souvent en évitant de contraindre le prince de retenir beaucoup. Il y a aussi un profit linguistique de la répétition, elle

favorise la facilité de l'expression ainsi que sa correction : « *ce qu'il y a d'avantageux à suivre cette méthode, c'est que celui qui lui répète souvent les mêmes choses, usant de termes différents, et prenant différent tour, apprend enfin au prince à parler de ces matières avec beaucoup d'agrément et de facilité.* » (Ibidem, 23, p.151-152, (p.14)). L'aisance et l'agrément sont donc les maîtres mots pour ce qui concerne l'enseignement de cette science royale qu'est l'histoire, il réclame une compétence universelle en même temps que des qualités exceptionnelles de pédagogue. Dans ce programme la crainte de l'élève d'être réprimandé ne doit tenir aucune place, le plaisir d'apprendre, favorisant la mémoire, permet d'éviter le recours à la contrainte. La répétition par le maître du récit historique supplée la mémoire de l'élève : « (l'Histoire) *est insupportable à un jeune esprit, que l'on contraint de retenir tout ce qu'on lui dit. Au lieu que, quand il semble qu'on ne le veuille obliger qu'à écouter, il s'y attache avec plaisir. Et quand on est assez patient pour lui répéter souvent ce qu'on voit qu'il n'a pas retenu, cette répétition lui rend les choses familières ; et son esprit ne se trouve pas fatigué, comme quand on l'oblige d'enfiler des noms et des dates, par la crainte d'être réprimandé, s'il les oublie.* » (Ibidem, 23, p.151, (p.13)).

Cordemoy qui met l'héritier du trône au centre de son enseignement dans cet opuscule seulement, pose a priori la nature raisonnable de l'enfant en général, il l'avait déjà fait dans son *Traité physique de la parole*, c'est que le prince n'est pas différent de l'enfant en général, il n'est pas d'une nature distincte, il dispose de la même raison que n'importe quel enfant à sa naissance. N'importe quel enfant serait donc susceptible de suivre ce programme d'enseignement royal, la différence entre un quelconque enfant et le prince n'est donc qu'une différence de condition, condition différente qui l'amène à fréquenter et à s'entretenir avec des personnes qui raisonnent plus juste et sur de meilleurs sujets que ne le font ceux que fréquentent les enfants de moindre condition : « *Et, si l'on considère que les enfants qui viennent de naître, ont déjà l'usage de la raison, qu'ils apprennent en si peu de temps à parler ; on pourra aisément se persuader qu'il sera facile, en exerçant cette raison par la considération de tout ce qui regarde la vie, et la conduite des hommes, de la rendre bientôt capable des choses les*

plus sérieuses.

Enfin, si l'on examine la différence qu'il y a entre les enfants des artisans, et ceux qu'on élève avec un peu plus de soin, on connaîtra qu'elle ne vient que de ce que les uns conversent avec des personnes qui raisonnent plus juste, et sur de meilleurs sujets, que les gens avec qui les autres se trouvent ordinairement. » (Ibidem, 28, p.153-154, (p.14)).

La différence de condition revient donc à une différence d'éducation, ce qui distingue le prince du reste de ses sujets c'est la formation qu'il a suivie et non pas une distinction de nature. Est-ce à dire que quiconque suivrait un enseignement de qualité aurait la capacité d'être roi ! L'élection du prince ne peut reposer sur ce seul critère de la formation et de l'éducation. Cordemoy dans son *Histoire de France* montre bien qu'aucune décision ou considération humaine ne peut consacrer le roi en tant que tel. Il faut nécessairement une insondable décision divine pour qu'un homme puisse être élevé à cette condition. L'élévation à la royauté de Pépin le bref pose un véritable problème puisqu'elle ne put avoir lieu sans la déposition de la lignée légitime des mérovingiens ; nous l'avons vu plus haut. C'est à l'occasion de ce qui pourrait passer pour une usurpation que Cordemoy nous livre son point de vue sur cette question : « *Ce qui est remarquable, est que visiblement Dieu, qui tire le bien des plus grands maux, s'est servi de lui (Pépin le bref) et de ses descendants, non seulement pour rendre la France heureuse, mais encore pour soutenir l'Église. Et bien que selon tous les principes de la religion, les Français n'aient pas dû consentir à l'élection de ce Prince, ni Zacharie (le pape) en donner l'avis ; on ne peut néanmoins, quand on fait réflexion sur la sainteté de ce Pape, et sur la fidélité ordinaire des Français, s'empêcher de regarder ce changement, comme un de ses coups surprenants de la main de Dieu, qui sait tout rapporter à ses fins, et qui ne permettant pas aux hommes de démêler ses voies, ne leur permet pas aussi de juger d'un événement si extraordinaire, ni de le tirer à conséquence.* » (*Histoire de France I*, p.437).

L'histoire de France de Cordemoy donne un autre exemple, celui du rôle décisif de l'éducation ou de son défaut dans la construction de la personne du roi,

c’est l’exemple d’Athalaric le fils d’Amalasonte. Amalasonte avait confié l’éducation de son fils aux hommes les plus sages, mais ses pairs, les Seigneurs ostrogoths, le retirèrent de cette bénéfique influence pour le jeter dans la débauche : « *Après la mort de Théodoric arrivée à Rome, le pape Félix troisième ou quatrième du nom, y fut élu en place de Jean ; et Amalasonte qui n’y voulut point exciter de trouble, laissa ce Pontife en repos, entretenant d’ailleurs une grande intelligence avec l’empereur ; et voulant par ce moyen procurer une paix profonde à l’Italie, pour faire cependant élever le jeune Athalaric en prince qui devait gouverner un grand Royaume. Les Historiens remarquent qu’elle le mit sous la conduite des plus honnêtes et des plus habiles gens de son siècle. Mais à peine eût-il commencé de les écouter, que les Seigneurs ostrogoths blâmant cette éducation comme mal propre à un Prince qui ne devait, disaient-ils, connaître que les armes, obligèrent Amalasonte de le retirer de la contrainte où le retenaient ceux qui le gouvernaient : et dès que cette contrainte salutaire cessa, il se jeta dans des débauches dont sa jeunesse ne put supporter longtemps l’excès.* » (*Histoire de France*, p.165).

Telle est la force de l’éducation qu’elle anoblit ceux dont l’origine est modeste et que son défaut rabaisse à la condition de brute ceux qui sont de noble extraction.

Chapitre II

Une propédeutique historique du politique

Gérauld de Cordemoy a été chargé par le Duc de Montausier, responsable de l'éducation du dauphin, fils de Louis XIV, d'enseigner l'Histoire de France au royal élève. Il a donc écrit une histoire de France qui est plutôt une histoire de la royauté française rassemblant sa contribution à l'éducation du Prince.

Si Gérauld de Cordemoy doit son peu de notoriété au *Traité physique de la parole* et dans une moindre mesure à l'ouvrage de métaphysique *Les six discours sur la distinction et l'union du Corps et de l'Ame,* ses travaux d'histoire et de politique, beaucoup moins connus, constituent, pourtant, une partie essentielle de sa pensée. Quoique l'on ne connaisse pas la chronologie de ses opuscules, puisqu'ils ont été publiés après sa mort, d'abord par sa veuve et ensuite par son fils, Louis Gérauld, le cadre de certains d'entre eux semble imposé, c'est celui du préceptorat du Dauphin auprès de qui Cordemoy était lecteur ordinaire sous la direction du duc de Montausier. L'utopie *De la réformation d'un État* échapperait à ce cadre, car son écriture, suivant des indices textuels quasi certains, exposés par Pierre Clair et François Girbal dans leur édition critique et partiel des œuvres de Cordemoy[51], remonterait à 1668.

Cordemoy composera divers traités sur l'histoire et la politique, ainsi, donc, qu'une *Histoire de France* qu'il arrêtera à Charlemagne et que son fils, l'abbé Louis Gérauld de Cordemoy, poursuivra. Jean-François Battail dans son *Cordemoy avocat philosophe* de 1973[52] reproduit cette déclaration de Racine extraite du titre : *Pierre Corneille remplacé par Thomas Corneille,* « *s'il n'était pas mort prématurément, il aurait peut-être été à l'histoire ce que Corneille fut à la tragédie.* » (op. cit., p.38)

Il semble que Cordemoy ait dû sa carrière d'historien à la disgrâce de

---

[51] L'ouvrage déjà cité : *Gérauld de Cordemoy, Œuvres Philosophique avec une étude bio-bibliographique*, Edition critique présentée par Pierre Clair et François Girbal, Presses Universitaires de France, collection : le mouvement des idées au XVIIe siècle, Paris, 1968.

[52] *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy,* (1626-1684), Jean-François Battail, édition Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

Mézeray[53] auteur d'une *Histoire de France depuis Pharamond* qui avait fort déplu, on lui reprochait d'être irréligieuse et de critiquer la politique financière de la monarchie, bref Mézeray serait antimonarchiste. Il fallait, pour l'enseignement du Dauphin, reprendre une matière complexe et difficile mais avec d'autres présupposés.

Gérauld de Cordemoy est classé dans ce que l'on appelle les petits cartésiens, par ses dates de naissance et de mort il se situe entre Descartes et Malebranche, ainsi en a-t-on fait le successeur de l'un et le précurseur de l'autre. Descartes a trente ans lorsqu'il naît à Paris, Malebranche a quarante-six ans lorsqu'il meurt, avocat au Parlement de Paris, académicien, professeur de langues et philosophe.

Ces dates situent Gérauld de Cordemoy entre Descartes et Malebranche. Considéré, donc, comme un « petit cartésien » il est aussi un précurseur de Malebranche par un des aspects de sa pensée. Entre cartésianisme et occasionalisme il développe une pensée de la causalité que l'on retrouve pour partie dans Malebranche, même si son atomisme le rapproche davantage du gassendisme. Si l'on s'en tient à son traité *Du discernement de l'âme et du corps* et au *Traité physique de la parole* c'est évidemment la question de la postérité de Descartes qui devient essentielle pour comprendre Cordemoy mais ses travaux d'histoire et de politique révèle une pensée originale qui dépasse le cadre du cartésianisme.

Comme pour un de ses prédécesseurs, La Mothe le Vayer[54], auprès du jeune Louis XIV, le souci pédagogique tient une place importante dans les considérations de Cordemoy. Il y a dans son œuvre un rejet très explicite de l'érudition historienne au nom d'une utilité de l'Histoire comme enseignement. Il ne s'agit jamais d'acquérir des connaissances pour elles-mêmes mais toujours

---

[53] François Eudes de Mézeray (1610-1683) dont l'*Histoire de France* est un des best-sellers du siècle. (d'après *Encyclopédie Universalis*, article de Marie-Madeleine Fragonard).

[54] La Mothe Le Vayer François de (1588-1672) : philosophe et écrivain français, représentant du libertinage érudit, nommé précepteur du duc d'Anjou avant de devenir historiographe du roi, il rédige de nombreux traités pédagogiques « ad usum Delphini », mais aussi des « parallèles historiques » qui révèlent une habile méthode comparative. (D'après *Encyclopédie Universalis*, article de Bernard Croquette).

d'apprendre l'art de gouverner, tous les opuscules sur l'histoire et la politique, comme son histoire de France répondent à cet objectif.

Les « anaktopédies » [55] comme la *Cyropédie* de Xénophon sont, bien sûr, présentes et jouent un rôle important comme modèles implicites pour la réflexion de Cordemoy, les références aux auteurs antiques sont explicites. Dans l'opuscule *De la nécessité de l'histoire*, il évoque ainsi la figure du jeune prince Cyrus, à partir du texte même de Xénophon : « *Cyrus, qu'on avait accoutumé tout jeune à raisonner sur tout, et à qui l'on avait fait comprendre de bonne heure, que peu de chose suffit pour soutenir la vie, en sorte qu'il ne mangeait souvent que du cresson et du pain, s'étonna chez Astyage son aïeul, lorsqu'il vit tout l'appareil d'un grand repas. Il demanda ce que c'était ; et quand il eut appris que tout cet apprêt se faisait pour dîner* : Pourquoi, *dit-il*, prendre cette peine ? Et d'où vient que l'on s'embarrasse tant d'une chose, qui se peut faire si aisément, et à si peu de frais *? Un enfant qui raisonne ainsi sur le manger, marque bien que, quand la raison est exercée dès le premier âge, elle en devient bien plus forte*. » (*De la nécessité de* l'Histoire, op. cit., paragraphe XXVIII, p.154, (p.14))[56]

Hormis Xénophon, il s'intéresse également à Hérodote, et ses *Observations sur l'histoire d'Hérodote* lui permettent de développer sa propre conception de l'histoire, mais aussi Thucydide, assez peu Plutarque.

Mais l'on reconnaît d'autres influences plus proches dans le temps de notre auteur. Pour ce qui est du genre de l'« anaktopédie » on notera les prédécesseurs,

---

[55] Nous créons ce terme d' « anaktopédie » pour désigner un genre qui remonte à la *Cyropédie* de Xénophon, le traité d'éducation ou le récit de l'enfance du prince. Erasme a renouvelé le genre avec son *Codicille d'or*. Naudé utilise le terme de « pédie de bien gouverner ».

[56] Xénophon, *Cyropédie*, Livre I, chapitre 3 : « Astyage dînant un jour avec sa fille et Cyrus, et voulant rendre le dîner le plus agréable possible à l'enfant, afin qu'il regrettât moins la maison paternelle, lui fit servir des hors-d'oeuvre, des sauces et des mets de toute espèce. Cyrus, dit-on, s'écria : « Grand-père, quelle peine tu te donnes pendant le dîner, s'il faut que tu allonges les mains vers tous ces plats et que tu goûtes ces mets de toute espèce ! — Eh quoi ! dit Astyage, ne trouves-tu pas ce dîner beaucoup plus beau que ceux que l'on fait en Perse ? » Alors Cyrus, dit-on, lui répondit : « Nous avons une voie bien plus simple et plus courte que vous pour nous rassasier. Chez nous, le pain et la viande y suffisent ; et vous, qui tendez au même but, même avec une foule de détours et en vous égarant dans tous les sens, c'est à peine encore si vous arrivez au point où nous sommes arrivés depuis longtemps. » (traduction Pierre Chambry, 1958)

Lamothe Le Vayer mais aussi Erasme de Rotterdam et son *Codicille d'or*. Cela ne signifie pas que le propos philosophique et métaphysique des œuvres de Descartes n'engage rien dans les opuscules politico-historiques de Cordemoy, et s'il n'y a pas à proprement parler de réflexion sur le pouvoir et la puissance dans le champ du politique on peut néanmoins voir dans l'organisation théorique-pratique de l'État, qu'il préconise, un certain nombre d'implicites[57].

Comme tous les penseurs politiques du 17ème siècle, Cordemoy subit probablement l'influence, plus ou moins directe, de Jean Bodin[58] dont on ne saurait sous-estimer l'importance pour comprendre les théoriciens politiques du grand siècle. Immense penseur, grand philosophe Bodin bâtit une théorie du politique non pas sur des essences comme le Bien et le Bon et leur finalité, ni tout à fait sur un exercice empirique de la domination, comme le fait Machiavel, mais sur le concept de la puissance dans le champ du politique, il s'agit de définir ce que peut chacun. La souveraineté sera ainsi définie comme la puissance maximum et le roi est celui qui l'incarne. Le roi peut tout sur ses sujets, il n'est, lui, soumis qu'à Dieu. Sa puissance s'exprime au travers des lois auxquelles ses sujets sont assujettis mais qui n'ont pas puissance coactive sur lui. La morale voudrait simplement qu'il les respecte, s'il ne le fait pas, nul, sauf Dieu, ne lui

---

[57] La tradition de l'anaktopédie dont s'inspire Cordemoy est profondément anti-machiavélienne, on comparera avec la « pédie de bien gouverner » dont parle Gabriel Naudé dans ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat* : « Ce que pour mieux comprendre, il faut savoir comme dit Charron, (Lib.3. cap.2.) que la justice, vertu et probité du Souverain, chemine un peu autrement que celle des particuliers ; elle a ses allures plus larges et plus libres à cause de la grande, pesante et dangereuse charge qu'il porte, c'est pourquoi il lui convient marcher d'un pas qui peut sembler aux autres détraqué et déréglé, mais qui lui est nécessaire, loyal, et légitime ; il lui faut quelque fois esquiver et gauchir, mêler la prudence avec la justice, et comme l'on dit, *cum vulpe junctum vulpinarier (renarder, ou user de finesse, avec le renard)* : **C'est en quoi consiste la *pédie* de bien gouverner**. Les Agents, Nonces, Ambassadeurs, Légats sont envoyés, et pour épier les actions des Princes étrangers, et pour dissimuler, couvrir, et déguiser celles de leurs Maître. Louis XI, le plus sage et avisé de nos Rois, tenait pour Maxime principale de son Gouvernement que *qui nescit dissimulare nescit regnare (qui ne sait pas dissimuler ne sait pas aussi régner)* ; et l'Empereur Tibère *nullam ex virtutibus suis magis quam dissimulationem diligebat (de toutes les vertus qu'il possédait il n'y en avait point qu'il aimât plus que la dissimulation).* » (Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, in op. cit., pp.59-61 [67-69], c'est nous qui mettons en caractères gras). (Voir note 151, p.145)

[58] Bodin (Jean) 1529-1596, dans sa *République*, reprise du titre consacré par les traductions de l'œuvre de Platon, il développe une pensée singulière et profonde de la souveraineté politique.

peut réclamer de comptes.[59]

Cette conception de la souveraineté comme consistant dans la puissance et ses modalités est présente, implicitement, dans la pensée de Cordemoy, elle n'est pas discutée ni même explicitée mais toujours sous-entendue. Le roi est celui dont émane toute autorité. Dans l'opuscule *De la nécessité de l'histoire*, Dieu est le seul répondant des rois, de lui seul ils doivent attendre le châtiment de leur mauvaise conduite : « *On ne lui saurait trop répéter, qu'un Prince doit plus à ses peuples qu'à soi-même ; et les endroits de l'Histoire qu'il lui faut le plus faire remarquer, sont ceux qui font voir que Dieu même (à qui seul il est réservé de juger les Rois) les punit souvent dès ce monde, de l'abus qu'ils font de leur puissance. Il faut même qu'il sache que ces punitions visibles ne sont pas les plus terribles jugements de Dieu contre les Souverains, et que les Princes dont il réserve la punition après leur mort, sont les plus à plaindre, quoique souvent ils paraissent très heureux pendant leur vie.* » (*De la nécessité de l'Histoire*, op. cit., p.144, paragraphe VII, (p.10))

Comme les autres membres du Petit Concile Cordemoy est bien loin d'une vision machiavélienne du politique, François Xavier Cuche le montre clairement à partir des déclarations de Fleury dans ses *Réflexions sur les œuvres de Machiavel* : « *(La confiance) est le fondement de toute société entre les hommes (…). Otez cette confiance, la vie humaine n'est plus qu'un brigandage et une confusion horrible, pire que la vie des bêtes les plus farouches.* »[60]

Celui qui est chargé de l'éducation du prince sait que si la filiation qui conduira son élève à la souveraineté est indiscutable et que cette dernière fait de

---

[59] « C'est pourquoi la loi dit, que le Prince est absous de la puissance des lois : et ce mot de loi emporte aussi en Latin le commandement de celui qui a la souveraineté. » (Bodin, *La République*, livre premier, chapitre VIII, op. cit., p.91). On opposera aux thèses de Bodin le texte suivant de Théodore de Bèze extrait de *Du droit des Magistrats sur leur sujets* : « Que ceux-là donc qui élèvent l'autorité des souverains jusque là, qu'ils osent dire qu'ils n'ont autre juge que Dieu, quelque chose qu'ils fassent, me montrent qu'il y ait jamais eu nation, qui sciemment, et sans crainte ou force, se soit oubliée jusques à se soumettre à la volonté de quelque souverain, sans cette condition expresse, ou tacitement entendue, d'être justement et équitablement gouvernés. » (Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, Magdebourg 1550, pp.81-82)

[60] Fleury, *Réflexions sur les Œuvres de Machiavel*, O., III, p.238, et *Devoirs des Domestiques*, O., I, p.323.

lui une imago Dei, une image de Dieu[61], la façon dont il l'exercera reste éminemment problématique. Cette considération qui s'appuie sur l'histoire en tant qu'elle énoncerait des principes directifs par les maximes qu'on en peut tirer va distinguer la pensée de Cordemoy dans ses opuscules, lui donnant une place particulière dans la philosophie politique et de la théorie du droit de son temps.

C'est l'Histoire qui nous enseigne que si la souveraineté peut être pleine et absolue, son exercice est relatif aux dons et capacités de celui qui la possède, ce qui rend son enseignement primordial et en fait la matière essentielle de l'éducation du prince. Les opuscules ou petits traités de Cordemoy ayant l'histoire pour sujet le montre d'abondance, ainsi *De la nécessité de l'Histoire*, au paragraphe IX : « *Comme l'Histoire bien prise, est ce qui peut le plus servir à l'instruction d'un Prince, il ne lui faut presque parler des autres sciences humaines, qu'à l'occasion de celle-là.* » (Op. cit., p.144, (p11))

Le providentialisme est un des présupposés de la pensée historique de Cordemoy, l'histoire des hommes a un sens, une direction, Dieu intervient dans celle-ci en fonction du projet qu'il a conçu pour l'humanité toute entière. Le providentialisme n'est jamais formulé comme tel, il appert de la façon même que Cordemoy veut que l'on enseigne l'histoire au prince : « *On pourra de même lui faire observer dans la suite, que Dieu s'est comme réservé certains hommes, qu'il a distingués de ceux qui ne suivant que leurs passions, avaient perdu toute connaissance de la véritable Divinité.* » (*De la nécessité de l'histoire*, op. cit., paragraphe XIII, p.146, (p.11)). Le modèle historique est le peuple saint, le peuple élu, celui des Hébreux jusqu'à la nouvelle alliance, la Bible est donc la lecture et la référence première.

L'Histoire est à considérer selon deux critères différents : la façon de l'écrire, et celle de l'entendre pour en tirer des leçons. Pour ce qui est d'étudier comment se peut écrire l'Histoire, Cordemoy en traite dans un opuscule intitulé :

---

[61] Sur cette représentation du prince *imago Dei*, ce qu'exprime Bodin dans le passage suivant de sa *République* : « Car si la justice est la fin de la loi, la loi œuvre du Prince, le Prince est image de Dieu, il faut par même suite de raison, que la loi du Prince soit faite au modèle de la loi de Dieu. » (*La République*, livre premier, chapitre VIII, op. cit., p.112)

Observations sur l'Histoire d'Hérodote[62]. Dans ses observations Cordemoy dégage plusieurs leçons essentielles qui permettent de comprendre sa conception de l'Histoire et de son rôle, il en ressort que son but reste toujours d'informer le présent et c'est ce but qui doit définir la manière de l'écrire : ce qu'il faut retenir, ce qu'il faut rejeter : « *Il (Hérodote) n'a fait la vie d'aucun Prince en particulier, et ne s'est arrêté qu'aux choses principales, qui ont servi aux changements notables des États, dont il s'est proposé de parler.* » (Op. cit., p.121, (p.2)) En effet les circonstances particulières de la vie d'un prince n'apprennent rien qui vaille sauf si elles renseignent sur les causes qui ont servi « *à l'établissement ou à la ruine de quelque Empire.* » (Idem, p.121, (p.2)) Le mérite de l'historien grec aura été de ne retenir que « *des choses dignes de mémoire.* » (Ibidem, p.122, (p.2)) Le récit de la naissance de Cyrus, celui de son enfance n'offrent d'intérêt que parce qu'ils expliquent les circonstances qui donnèrent commencement à la puissance des Perses et les « *rendirent enfin vainqueurs des Mèdes et de toute l'Asie.* » (Ibidem, p.122, (p.2))

Les *Observations sur Hérodote* constituent une critique en règle de l'Histoire érudite, le plaisir de la lecture doit primer sur le souci du détail : « *Et ce grand agrément, que son Ouvrage conserve même dans les versions* (traductions) *qu'on en a faites, vient sans doute de ce qu'il ne raconte que des choses dignes de mémoire, et qu'il ne les a dites qu'à propos des sujets qu'il traitait.* » (Ibidem, p.122, (p.2)) « *La troisième chose qu'on doit remarquer dans Hérodote, et que jamais il ne descend dans un trop grand détail des choses communes : ce qui rend son récit merveilleusement intelligible et succinct.* » (Ibidem, p.123, (p.2)) En effet le détail en histoire ne peut être que source

---

[62] *Les observations sur l'Histoire d'Hérodote*, ouvre la troisième partie des œuvres complètes de Cordemoy, « contenant *Divers petits Traités sur l'Histoire et la Politique* », dans l'édition des œuvres complètes de 1704, elle ouvre la section consacrée à l'histoire dans l'édition des seuls opuscules de 1691, *Divers Traitez de métaphysique, d'histoire et de* politique / par feu M. de Cordemoy,... ; (Publiés par son fils L.-G. de Cordemoy.) Les publications des opuscules étant posthumes, il est impossible de dire si l'ordre de présentation est celui voulu par l'auteur, force est de constater qu'il ne varie pas d'une édition à l'autre, mis à part que l'édition de 1691 sépare les opuscules de politique de ceux d'histoire. Enfin l'édition de 1704 n'inclut pas *le Traité de Métaphysique* dans la troisième partie consacrée aux opuscules mais le fait suivre *La lettre écrite au R.P. Cossart* et *le Discours (ou Traité) physique de la parole*.

d'ennui, l'intérêt ne va qu'à ce qui a « *rapport aux grands événements*. » (Ibidem, p.123, (p.2)) Ainsi les passions particulières des princes, sauf si elles sont dans ce rapport, « *sont toujours fort désagréables* (à lire). » (Ibidem, p.124, (p.3))

L'agréable, l'agrément devient donc une forme d'impératif quasi absolu ce qui implique nécessairement que soit posée la question de la vérité en Histoire, cette vérité, la recherche de celle-ci, est affaire de preuves. L'Histoire n'est pas que « ars narrandi » elle est aussi « ars probandi », mais le plaisir de lire l'Histoire que ne pourrait susciter que l'« ars narrandi » vient forcément contredire la nécessité de la preuve qui ne peut reposer que sur un fastidieux travail de recherche où l'érudition a une part essentielle. Le rejet de l'érudition conduit à celui du travail de recherche de preuves et à la remise en question de la notion de vérité en Histoire. « *Véritablement il arrive peu que les preuves soient nécessaires ; et comme elles interrompent toujours la narration, elles sont toujours fort désagréables. Cependant c'est de quoi l'on remplit maintenant toutes nos Histoires.* » (Ibidem, p.124, (p.3))

La vérité vient au second plan, la croyance la supplée avantageusement : « *Au reste, quand on se contente d'écrire les choses principales, on n'a pas besoin de tant de preuves : les causes des grands événements sont d'ordinaires assez connues, ou si quelquefois on ne sait pas les véritables, il y en a toujours que l'on croit communément, auxquelles il est bon de s'arrêter.* » (Ibidem, p.124-125, (p.3)) Dans l'Histoire les peuples doivent retrouver ce qu'ils croient d'eux-mêmes : « *Mais on écrit toujours bien l'Histoire, quand on écrit agréablement et nettement ce que des peuples entiers ont cru des choses passées.* » (Ibidem,p.125, (p.3))

Si le critère de la preuve tombe, il en faut avoir néanmoins un, Cordemoy retient celui de « *réputation d'homme de bien* » (Ibidem, p.125, (p.3)) puisque pour les choses passées c'est la foi qui compte et non la certitude, celle du lecteur mais aussi la bonne foi du rédacteur. Dans l'argumentation qu'il développe le mot « *croire* » , le mot « *foi* » occupent une place prépondérante. Ainsi concernant celui qui écrit l'Histoire : « *il faut croire qu'étant homme d'esprit, il a*

démêlé autant qu'il était possible, les causes de tous les événements qu'il raconte, et que ce qu'il en dit, est tout ce qu'on peut tirer des mémoires ou des pièces qu'il a recouvrées, ou des opinions les plus communes qu'on avait du temps qu'il a écrit ; que si quelquefois elles sont partagées, il le doit dire de bonne foi. » (Ibidem, p 126, (p.3)) Bonne foi, croyance, conviction font que l'historien « *n'est pas obligé de faire un procès verbal de ses motifs, ni des recherches qu'il a faites pour cela*. » (Ibidem, p.126, (p.3))

Il y a pour autant une occasion dans laquelle il se doit de justifier ses choix c'est quand son récit ne rencontre plus l'opinion commune, mais qu'au contraire, il s'en distancie : « *Quand il voit, par exemple, que tout le monde est prévenu d'une opinion, dont il reconnaît la fausseté, il doit exposer les motifs qu'il a de ne pas suivre cette opinion.* » (Ibidem, p.127, (p.3)). La difficulté est, alors, de faire entendre sa propre leçon des choses sans interrompre le cours de la narration, faute de quoi la confiance (ou la croyance) du lecteur serait perdue. Ecrire l'histoire, c'est avant tout raconter une histoire et cela ne se peut sans la *captatio benevolentiae* du lecteur, cette bienveillance sera perdue si l'intérêt s'efface devant l'ennui.

Par un aspect au moins de sa réflexion, Cordemoy se rapproche d'une Histoire plus moderne c'est quand il demande à l'historien, toujours sur le modèle supposé d'Hérodote, d'inscrire son récit dans l'ensemble plus vaste de la géographie du pays dont il fait l'histoire, de s'intéresser au « naturel » des pays et des peuples, ce que nous pourrions traduire par mentalité des peuples, suivant un terme employé par les historiens et les ethnographes du début du 20ème siècle, et par climat des pays, puisque d'Aristote à Montesquieu les deux sont fortement corrélés. Il veut qu'il s'intéresse encore à la religion et aux mœurs. Cette considération le rapproche quelque peu de l'histoire des religions allemande du « Sitz im Leben »[63] qui préfigure l'école des Annales en France, l'idée d'une histoire totale incluant les domaines de toutes les sciences humaines, et encore la

---

[63] *Sitz im Leben* : Derrière les documents identifiés, on recherche les situations, les comportements, les usages et les intentions qui ont déterminé leur apparition, à tel moment, en tel lieu et surtout sous telle forme littéraire. (D'après *Encyclopédie Universalis*, article « Bible, L'étude de la Bible » de André Paul)

géopolitique, elle aussi d'origine allemande. Jean-François Battail[64] y voit plutôt une préfiguration de l'Histoire voltairienne.

« *Je trouve encore une chose dans l'Histoire d'Hérodote, qui la rend bien différente des nôtres. Elles sont toutes pleines de ce qui n'y devrait pas être, et ne font presque pas mention de ce qu'elles nous devraient principalement apprendre. Elles ne parlent ni du naturel des pays, ni de celui des peuples, ni de la Religion, ni des mœurs ; et c'est ce qu'Hérodote fait avec une exactitude, un ordre, et une brièveté que je trouve admirable, quand je considère la prodigieuse quantité des événements, qui composent son Histoire.* » (Ibidem, p.127-128, (p.4)) Notons une fois encore la proximité des vues de Fénelon sur cette question : « *Le point le plus nécessaire et le plus rare pour un historien, est qu'il sache exactement la forme du gouvernement et le détail des mœurs de la nation dont il écrit l'histoire, pour chaque siècle. Un peintre qui ignore ce qu'on nomme il costume, ne peint rien avec vérité.* » (Fénelon, *Lettre à l'Académie,* op. cit., p.76 [76])

Mais ne peut-on pas tout aussi bien dire que ces divers domaines de l'historiographie moderne, la considération des cultures, des mentalités, des climats, des situations géopolitiques, sont très largement un héritage de la grande historiographie antique dont se réclame Cordemoy ? Il n'y aurait là rien de moderne, bien au contraire, notre auteur est très loin de l'histoire critique, de la critique des textes, des sources, sur laquelle se construit l'histoire qui naît à son époque. Il la refuse explicitement quand il nie toute utilité d'un appareil critique, au nom de la lisibilité du récit historique. Ce refus est confirmé par le rejet de toute règle d'écriture de l'histoire, les historiens antiques sont grands parce qu'ils n'ont point suivi de règle et qu'ils n'en ont point données : « *Et la première pensée, qui m'est venue en faisant cette recherche, est qu'on n'a jamais si bien réussi en toute sorte d'Ouvrages, et principalement en ceux de l'esprit, que dans le temps, où l'on ne s'était pas encore avisé d'en donner des règles.* » (Ibidem,

---

[64] « Cette attention à la multiplicité des causes annonce cette histoire-science que la tradition scolaire fait généralement remonter à Voltaire. » (Jean-François Battail, *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy,* op. cit., p.31)

p.132, (p.5)) « *Je remarque la même chose pour les Historiens : nous n'en voyons point égaler Hérodote, Thucydide, et ceux qui ont écrit, avant qu'on se fût imaginé que l'histoire était sujette à certaines lois, qu'on ne pouvait jamais enfreindre.* » (Ibidem, p.132, (p.5))

Cicéron est évoqué comme exemple a contrario mais pour bien montrer que lui non plus, en définitive, ne donne pas de règle, sinon celle du bon sens et de la raison : « *Ce qui donne à connaître que Cicéron, après avoir exposé ce que la raison veut qu'un homme de bien et de bon sens observe en écrivant l'histoire, ne propose l'exemple de plusieurs excellents Historiens qui ont écrit très diversement, qu'afin que chacun connaisse qu'il doit suivre son génie, et que c'est la seule règle qu'il se doit prescrire quant à la manière.* » (Ibidem, p.135, (p.6))

Plus loin, Cordemoy reprend explicitement la seule règle du bon sens et de la raison : « *Pour moi, je ne saurais me persuader qu'il y eût parmi les Grecs ou les Romains de plus grands esprits que parmi nous, je crois qu'ils ne nous ont surpassés, que parce qu'ils se sont moins embarrassés que nous de ces choses inutiles. Ils suivaient en chaque chose la droite raison, c'est-à-dire, ce que le sens commun y fait connaître à tout le monde, et du reste leur génie. Ainsi, ne contraignant point leur naturel, ils faisaient tout avec plus de grâce, et d'une façon plus originale : au lieu que nos Auteurs se contraignent par de fausses règles, ou veulent copier trop servilement.* » (Ibidem, p.135, (p.6))

On sera d'autant plus étonné après ce refus de règles, le rejet de la critique érudite, de ce que Cordemoy énonce sous le titre : *Ce qu'on doit observer en écrivant l'Histoire*, des prescriptions numérotées de I à XX, à respecter dans le travail d'historien. Le refus de règles devient une forme de règle et on s'aperçoit que pour Cordemoy l'Histoire doit éviter l'écueil du roman, c'est-à-dire de la fiction, du fabuleux, aurait-on dit à l'époque, tout en se rapprochant le plus possible, dans l'écriture, de la narration fabuleuse, celle précisément du roman : règle X : « *Les vies particulières doivent tenir du Roman pour être agréables ; et en ce cas elles sont ordinairement très dangereuses : car les choses, qui doivent servir de sujet au Roman, sont si extraordinaires, ou si passionnées, qu'elles ne*

peuvent être imitées par les Princes sans exposer tout. » (Op. cit., p.139, (p.8)).

Nous verrons plus loin que l'écriture de l'Histoire suit pourtant selon Cordemoy, certaines règles qui rappellent celles énoncées dans *la poétique* d'Aristote, et celles qu'un strict contemporain, Corneille, formule à partir de cette même *Poétique* d'Aristote. Chaque fois que le récit historique pourrait dévier de son but pédagogique d'enseigner les conduites à tenir, instruit des actions du passé, il devient source de danger, de risque. S'il ne faut « *raconter que les grands événements, et n'écrire rien en détail que les causes des grands changements.* » (Ibidem, p.138, (p.8)), s'il ne faut « *relever aucune circonstance de leur vie* (celle des rois), *que celles qui ont servi aux grands changements* » (Ibidem, p.138, (p.8)) c'est sans doute que l'histoire doit rester du côté du concept, qu'elle ne doit prendre en compte que le nécessaire et pas le contingent, elle ne peut être proche d'un art de vivre mais plutôt d'une conduite de vie. Il faut qu'il y ait une leçon de l'Histoire dont on puisse tirer des conclusions. L'individu n'y a sa part que moyennant les changements qu'on observe dans le cours des événements, la personne en tant que telle importe moins que le rôle qu'elle remplit : « *Songer bien que les Rois sont à la vérité les plus remarquables personnes de l'histoire, mais que les grands changements en sont le véritable sujet ; Que, comme souvent un ministre, et quelquefois une femme y a plus de part que les Rois, on est obligé en plusieurs endroits de donner plus de place, et de relief à ce qu'a fait ce Ministre, ou cette femme, qu'à ce que le Roi de leur temps a fait.* » (Ibidem, p.139, (p.8))

L'instruction du prince doit rester l'objet essentiel de l'écriture de l'histoire qui devient ainsi une véritable « science » régalienne : « *Si la matière principale de l'histoire n'est pas la vie des Princes, le but principal qu'on doit avoir en l'écrivant, est de les instruire.* » (Ibidem, p.140, (p.8)) Le mot science est à mettre entre guillemets car l'objet n'est pas, ici, la recherche de la vérité. Le travail de critique textuelle, l'établissement des faits dans leur exactitude sont à proscrire, nous l'avons vu dans l'éloge que fait Cordemoy d'Hérodote, il revient sur ce rejet de la critique historique dans ces observations : « *Qu'il faut éviter la critique en écrivant l'Histoire ; Qu'en dressant ses mémoires, il ne faut pas trop*

se perdre dans les recherches de la vérité de certains faits ; et que depuis que la vérité des choses est trop difficile à démêler, il suffit de les écrire comme on les a crues le plus communément, à moins qu'elles ne choquassent le sens commun, et ne pussent convenir avec quelque fait, dont on a la preuve. » (Ibidem, p.140, (p.9))

Concernant Hérodote, Fénelon est loin d'en faire un modèle, il appelle de ses vœux la mise en forme de règles pour l'écriture de l'histoire qui permettrait de juger tous ceux qui s'y sont consacrés, Hérodote apparaîtrait dans cette histoire des historiens comme celui qui collectionne les « relations de divers pays » plutôt que comme un véritable historien[65]

Le cartésien Cordemoy privilégie la croyance, en histoire pas de place pour quelque expérience qui permettrait de s'orienter, pas de recours à une méthode, donc pas de cheminement comme le mot « méthode : μέθόδος – ῾οδός » le suggère, comme pour la tragédie le vraisemblable est préférable au vrai : « *Pourvu qu'on suive la vraisemblance dans les choses douteuses, on instruit autant ceux qui lisent l'Histoire, que si l'on disait la vérité ; et c'est en cela que l'Histoire est très différente de la négociation. En l'une il faut tout savoir, de peur de faire une méchante affaire : mais en l'autre il suffit, quand on ne peut mieux, de suivre l'apparence, qui instruit toujours assez.* » (Ibidem, règle XX, p.141, (p.9))[66]

Ce n'est pas le seul point commun que l'écriture de l'Histoire partage avec l'art dramatique, dans sa règle quatorze Cordemoy paraît très proche de Corneille et de sa compréhension de la tragédie : « *Il faut insinuer dans l'Histoire un amour de vertu, et de quoi donner un honnête désir de gloire ; et surtout faire connaître avec adresse en quoi consiste la véritable gloire*. » (Ibidem, p.140,

[65] « Hérodote, qu'on nomme le père de l'Histoire, raconte parfaitement. Il a même de la grâce par la variété des matières ; mais son ouvrage est plutôt un recueil de relations de divers pays, qu'une histoire qui ait de l'intérêt avec un véritable ordre. » (Fénelon, *Lettre à l'Académie*, op. cit., p.79-80 [p.79-80])

[66] On rapprochera cette déclaration de Cordemoy de Montaigne dans *Essais*, II, 12 : « La plupart des occasions des troubles du monde sont grammairiennes. Nos procès ne naissent que du débat de l'interprétation des lois ; et la plupart des guerres, de cette impuissance de n'avoir su clairement exprimer les conventions et traités d'accord des princes. »

(p.8)) On obtient une idée de l'Histoire plus proche d'un art de la composition, plus proche de la création littéraire que d'une connaissance, sens premier du mot : ʿιστορία, : « *Il vaut mieux employer le temps à la composition, et à arranger les faits de l'Histoire, qu'à les rechercher. Il vaut mieux aussi songer à la beauté, à la force, à la netteté, et à la brièveté du style, qu'à paraître infaillible dans tout ce qu'on écrit.* » (Ibidem, règle XIX, p.141, (p.9)).

Sur cette parenté de l'Histoire avec l'écriture poétique et la composition Fénelon est encore plus explicite que Cordemoy, lui qui écrit : « *il* (l'historien) *lui* (au lecteur) *épargne beaucoup de redites, il ne le laisse jamais languir, il lui fait même une narration facile à retenir par la liaison des faits : je répète sur l'Histoire l'endroit d'Horace qui regarde le Poème épique : Ordinis haec virtus erit et venus, aut ego fallor, / Ut jam nunc dicat jam nunc debentia dici, / Pleraque differat et praesens in tempus omittat.* » (Fénelon, *Lettre à l'Académie*, op. cit., p74 [74])

On remarque, donc, une certaine parenté entre la manière de penser l'Histoire de Cordemoy et celle de penser la tragédie de Pierre Corneille, ils sont presque exactement contemporains, et meurent tous les deux en 1684. Dans l'intelligente critique que Corneille fait de *la Poétique* d'Aristote on retrouve cette distance par rapport au fait ou à la vérité : ce qu'il faut mettre en scène, c'est le représentable et non pas le vrai ou même le vraisemblable. Il faut que le spectateur, comme le lecteur reconnaisse quelque chose de lui :

« *Le malheur d'un homme fort méchant n'excite ni pitié, ni crainte, parce qu'il n'est pas digne de la première, et que les spectateurs ne sont pas méchants comme lui pour concevoir l'autre à la vue de sa punition; mais il serait à propos de mettre quelque distinction entre les crimes. Il en est dont les honnêtes gens sont capables par une violence de passion, dont le mauvais succès peut faire effet dans l'âme de l'auditeur. Un honnête homme ne va pas voler au coin d'un bois, ni faire un assassinat de sang-froid; mais s'il est bien amoureux, il peut faire une supercherie à son rival, il peut s'emporter de colère et tuer dans un premier mouvement, et l'ambition le peut engager dans un crime ou dans une action blâmable. Il est peu de mères qui voulussent assassiner ou empoisonner leurs*

enfants de peur de leur rendre leur bien, comme Cléopâtre dans Rodogune; mais il en est assez qui prennent goût à en jouir, et ne s'en dessaisissent qu'à regret et le plus tard qu'il leur est possible. Bien qu'elles ne soient pas capables d'une action si noire et si dénaturée que celle de cette reine de Syrie, elles ont en elles quelque teinture du principe qui l'y porta, et la vue de la juste punition qu'elle en reçoit leur peut faire craindre, non pas un pareil malheur, mais une infortune proportionnée à ce qu'elles sont capables de commettre. Il en est ainsi de quelques autres crimes qui ne sont pas de la portée de nos auditeurs. Le lecteur en pourra faire l'examen et l'application sur cet exemple. » (*Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique* [1660])[67]

Il y a comme une honnête médiocrité de l'homme auquel on s'adresse, qui contraint à pondérer même la vérité historique et c'est le but que l'on s'assigne qui doit donner la mesure du propos que l'on se propose de conduire : « *Cette liberté du poète se trouve encore en termes plus formels dans le vingt et cinquième chapitre* (de la poétique d'Aristote), *qui contient les excuses ou plutôt les justifications dont il se peut servir contre la censure : Il faut, dit-il, qu'il suive un de ces trois moyens* ***de traiter les choses, et qu'il les représente ou comme elles ont été, ou comme on dit qu'elles ont été, ou comme elles ont dû être : par où il lui donne le choix, ou de la vérité historique, ou de l'opinion commune sur quoi la fable est fondée, ou de la vraisemblance.*** » (*Discours de la tragédie et des moyens de la traiter selon le vraisemblable ou le nécessaire*) (c'est nous qui soulignons)[68]

Ce critère de l'opinion commune est celui même qu'emploie Cordemoy, la source d'inspiration est partagée qu'il s'agisse d'écriture de la tragédie ou d'historiographie, c'est *La Poétique* d'Aristote. Le départ entre récit historique et narration fabuleuse (fictive) semble peu défini et l'on passe insensiblement de l'un à l'autre.

---

[67] Corneille, Théâtre complet [Document électronique]. Tome premier / Corneille ; texte établi par Georges Couton « Oeuvres critiques » Document fourni par la société Bibliopolis : http://www.bibliopolis.fr, Gallica, Bibliothèque Nationale de France.

[68] Corneille, Théâtre complet [Document électronique]. Tome premier / Corneille ; texte établi par Georges Couton Oeuvres critiques, Gallica, BNF.

Pourtant dans l'instruction du prince, puisque l'optique de Cordemoy dans cet opuscule focalise ce point de vue, l'Histoire occupe une place centrale, paradigmatique même. Elle est le tronc sur quoi se greffent toutes les autres sciences (connaissances) humaines : « *Comme l'Histoire bien prise, est ce qui peut le plus servir à l'instruction d'un Prince, il ne lui faut presque parler des autres sciences humaines, qu'à l'occasion de celle-là.* » (*De la nécessité de l'Histoire*, op. cit., p.144, (p.11), IX) C'est l'histoire qui doit organiser ces autres connaissances[69] (« *des lieux, des, temps, des personnes, ou des choses qui servent de sujet à l'histoire* »).(Idem, p.145, (p.11)) Cordemoy va plus loin puisque ce qui servait de racine à l'arbre du système cartésien des sciences, la métaphysique et avec elle toute la philosophie[70], devient une branche greffée sur le tronc de l'histoire : « *Ainsi, en commençant l'histoire par la Genèse, un Précepteur qui saura bien mettre en usage la Philosophie, et même la Théologie, pourra sans cet embarras de principes et de syllogismes, dont on fatigue les jeunes esprits dans l'école, faire entendre au Prince ce qu'on est obligé de savoir touchant la Création, en expliquant ce mot, et en exposant sommairement la meilleure raison, qu'on ait de croire que le monde n'a pu être de toute éternité. Il pourra faire en même temps admirer à son disciple la beauté de l'Univers,*

[69] Le point de vue de Bossuet est plus mesuré et même étonnamment méfiant à l'encontre de l'Histoire pour quelqu'un qui a exercé les fonctions de directeur des études auprès du grand dauphin l'amenant à enseigner cette discipline, et pour l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin* : « Cette curiosité s'étend aux siècles passés les plus éloignés : et c'est de là que nous vient cette *insatiable avidité de savoir l'histoire.* On se transporte en esprit dans les cours des anciens rois, dans les secrets des anciens peuples : on s'imagine entrer dans les délibérations du sén10 0 l73 Tm 32

l'ordre de sa création, l'excellence d'un si grand ouvrage, et lui donner par ce seul entretien une plus haute idée de la puissance, de la sagesse, et de la bonté de Dieu, que ne pourraient faire deux années de Philosophie, et trois années de Théologie. » (Ibidem, X, p.145, (p.11))

Le point de vue de Cordemoy reste pratique, c'est celui de quelqu'un qui pense un enseignement comme éducateur. Pour lui toutes les connaissances que doit acquérir un prince doivent lui être utiles dans l'exercice de son pouvoir. Le prince n'a pas à être savant, nous sommes loin du roi philosophe platonicien, c'est une connaissance moyenne qu'il doit avoir des sciences de son temps : « *…on ne peut supporter qu'un Prince fasse le docteur ; et, comme il serait honteux que ceux qui savent l'Histoire, s'aperçussent qu'il ne la sût pas, on trouverait ridicule qu'il fit vanité de la savoir.* » (Ibidem, p.142, (p.10))

Pour le prince aucune connaissance ne doit avoir de valeur en elle-même ; s'agissant plus particulièrement de l'Histoire, le prince a charge de transformer ce qu'il sait en actes et c'est par là qu'il fera preuve et de science et de sagesse : « *Toute la gloire qu'il peut tirer de cette lecture* (celle de l'histoire), *est de montrer par ses actions qu'il en a bien profité. C'est à mon avis, la première pensée qu'il lui faut donner sur ce sujet.* » (Ibidem, p.142, (p.10)) Il est un acteur de l'Histoire et son éducation doit le former à bien jouer ce rôle d'acteur. L'Histoire lui est davantage un manuel d'instructions qu'une source de connaissances. Comme souvent dans les modèles éducatifs de l'époque, c'est l'érudition qu'on proscrit ou qu'on ridiculise, elle ne sied ni aux filles ni aux gentilshommes ni aux princes, elle n'est que pédanterie et prétention.

Ce rejet de l'érudition dépasse de loin le propos de Cordemoy, on peut penser que l'érudition instruit le doute et donc l'athéisme et l'hérésie qui n'est autre que le droit de choisir en connaissance de cause et en son âme et conscience (du grec : α῾ίρεσις) ; elle est dégrossissage, l'homme grossier (latin : rudis) étant le contraire de l'érudit, le dégrossi, comme le seront les Fontenelle, les Bayle, les Leibniz qui remettront l'érudition au goût du jour.

L'enseignement a pour but essentiel d'instruire chacun, ici le prince, des devoirs inhérents à la place qu'il occupe dans la société civile. L'enseignement

par les principes a une extension bien trop grande, et puis les principes s'appliquent différemment, alors que le caractère paradigmatique de l'exemple historique ne comporterait en lui-même qu'une seule ligne d'action à suivre ou à éviter. Il y a une leçon de l'Histoire et elle est pratique, elle impose une ligne de conduite. C'est en cela qu'il peut y avoir des maximes tirées de l'histoire, et tel est bien le titre d'un des opuscules de Cordemoy[71]. La politique étant la science des rois, elle s'apprend d'elle-même dans la lecture d'exemples historiques choisis : « *en examinant en quoi chaque Prince a bien, ou mal fait, en disant pourquoi il est louable, et en démêlant les causes des bons ou des mauvais succès de toutes les entreprises qu'il a faites,* (mieux) *qu'en raffinant, comme ont fait certains Auteurs, que le commun des hommes estime les plus habiles en ces matières.* » (Ibidem, XIX, p.149, (p.13))

De La Réformation D'un État ; portant comme sous-titre : *Que la réformation d'un État dépend de l'éducation des enfants, et comment il les faut* élever, s'ouvre sur l'évocation d'un entretien dans lequel l'Histoire a tenu une place importante : « *Vous savez que nous parlâmes hier de la modestie des premiers Romains, et du nombre d'Ambassadeurs, qu'ils envoyaient honnêtement à pied. Vous vous souvenez bien aussi que, recherchant les honnêtes gens de notre siècle, nous demeurâmes assez longtemps sur le chapitre de M. Conrart ; et qu'examinant dans la suite, s'il y avait des personnes à la cour, qui ayant été élevé dans les armes, s'exerçassent dans les lettres, comme avaient fait plusieurs d'entre les Grecs et les Romains ; le premier qui nous vint en l'esprit, fut M. le duc de Montausier : de sorte que nous le nommâmes tous deux en même temps.* » (*De La Réformation D'un État*, pp.155-156, (p.16)). Le rôle paradigmatique de l'Histoire, du récit historique appert à l'évidence, les deux interlocuteurs, Gérauld de Cordemoy et Claude Fleury se donnent un modèle de référence pour analyser, pour étudier la personne et la valeur de leurs contemporains. M. Conrart comme le duc de Montausier sont appréciés à partir des modèles antiques. Le rôle de l'Histoire ne s'arrête pas là, l'évocation des

---

[71] *Maximes tirées de l'Histoire*, *Œuvres de Feu Monsieur de Cordemoy*, « troisième partie contenant divers petits Traités sur l'Histoire et la Politique », pp.217-244, (p.42), Paris 1704.

Ambassadeurs romains va susciter le récit de fiction en quoi consiste le court traité de *De La Réformation D'un État.* En effet le rêve de Cordemoy qui constitue l'utopie de *De La Réformation d'Un État* retraite la matière de l'entretien de la veille, il substitue comme interlocuteur M. Conrart à Claude Fleury et met en scène les Ambassadeurs romains objets de l'entretien faisant d'eux les Ambassadeurs de l'Etat réformé.

L'utopie de l'État réformé suit deux modèles : Rome et les premiers siècles du christianisme. Ce sont les deux références qui reviennent constamment dans le propos de Cordemoy, ce sont elles dont il se sert pour exprimer la perfection des institutions de l'État réformé qu'il compare à ces deux modèles : « *il n'y a point de ville* (dans l'État réformé) *dont les bourgeois ne soient aussi sages et aussi savants que ceux de Rome étaient riches et puissants. La religion y est pure, et s'observe à peu près comme dans les premiers siècles de l'Église* » (*De La Réformation D'un État*, p.159,(p.17)). Plus loin, à propos des institutions religieuses et des réformes que le roi modèle de l'État réformé a introduites : « *Vous concevez bien qui ayant remis toutes choses dans la pureté des premiers siècles, on ne reçoit aucune personne dans le Clergé, qui n'ait une fonction nécessaire dans quelque église* » (Idem, p.177, (p.25)).

Mais la refondation de l'État réformé, la réforme des institutions par le prince providentiel qui en a pris l'initiative marque une autre origine de l'histoire sur laquelle l'enseignement revient constamment[72]. Par le rappel de l'histoire chacun s'identifie au bonheur de l'État, car en définitive c'est l'État qui doit être heureux. L'individu trouve son bonheur dans celui de l'État[73]. Aussi y a-t-il, dans l'utopie de Gérauld de Cordemoy ce rappel récurrent du prince fondateur dont

---

[72] Sur l'idée de réforme de l'Etat dans les écrits des membres du Petit Concile la thèse de Francois-Xavier Cuche, *Une pensée sociale catholique*, partie IV, chap. 1 et 2.

[73] Point de vue partagé par les membres du Petit Concile, reprenant La Bruyère et Fleury, François Xavier Cuche écrit : « En toute société, l'intérêt de chaque particulier, même de celui qui gouverne, doit céder à l'intérêt de la société entière » (op. cit., p.214). Et plus loin : « Le droits particuliers ne pèsent rien auprès du droit général, et l'expression même de « droits particuliers » constitue une sorte de contradiction dans les termes. Le droit appartient au collectif, non à l'individu » (Idem, p.215) Bossuet également dans le *Discours sur l'histoire universelle* : « on vous a montré avec soin l'histoire de ce grand royaume, que vous êtes obligé de rendre heureux. » (in op. cit. [Document électronique] (Gallica), p.3)

l'histoire tend à se substituer à celle des modèles antiques : « *L'histoire remarque que, pour les faire meilleures, ce prince s'était proposé comme un principe infaillible en matière de loi, qu'elles sont toutes justes quand elles vont à entretenir la paix et l'abondance* » (Ibidem, p.160, (p.17)). Plus loin : « *Nos historiens nous apprennent qu'il fit des choses incroyables en cette guerre ; et néanmoins je vous avouerai que, comme ils ne savent point flatter parmi nous, ils l'ont repris de s'être trop exposés* » (Ibidem, p.162, (p.18)). Le buste du prince est sur la porte principale de chacune des académies du royaume pour en perpétuer la mémoire : « *On a voulu par là perpétuer la mémoire de ce jeune héros ; et l'on a cru que c'était surtout en ce lieu, qu'il en fallait laisser des monuments* » (Ibidem, p.180, (p.26)).

Dans ces académies qui forment tous les enfants mâles (quoique Cordemoy ne précise jamais s'il s'agit des enfants de toutes conditions, on devine néanmoins que les filles sont exclues et qu'il y a des cultivateurs et des artisans qui tout en se perfectionnant dans les académies n'en suivent pas le cursus) l'enseignement de l'Histoire occupe une place de choix avec la religion, la connaissance de la langue et celle des lois. Une fois encore on part du modèle antique, c'est lui qui sert de terme de comparaison. Le choix pédagogique d'enseigner en priorité la langue et les lois est jugé à cette aune : « *et je ne doute point que ceux qu'on a tant admiré à Rome et en Grèce, n'aient suivi cette voie, pour arriver aux grandes choses, qu'on leur a vu faire dès leur première jeunesse.*

Ce que l'histoire m'en apprend, a répondu l'ambassadeur, m'en donne les mêmes idées qu'à vous, mais il me semble qu'il leur manquait bien des vertus, que le christianisme nous a découvertes » (Ibidem, p.185, (p.28)).

Pour les enfants de cinq à 10 ans la quatrième heure de la matinée doit être consacrée à l'enseignement de l'histoire : « *ce qu'on leur propose en la quatrième heure, les divertit, parce qu'on leur montre des figures, ou de la Bible, ou des autres histoires.* » (Ibidem, .186 (p.28)).

Mais pour les jeunes gens de 10 à 15 ans l'enseignement de l'Histoire devient véritablement formateur de la personne de l'individu. Il est chargé de

fournir des modèles que les jeunes gens sont censés reproduire. « *Ensuite on leur fait lire les vies des personnes, qui se sont rendues illustres par leurs bonnes mœurs, ou par de grandes actions. On leur demande le sentiment qu'ils en ont : on leur fait souvent considérer que ce qu'il y a de bons en chacune, n'est pas toujours le plus éclatant, et que le véritable honneur ne consiste pas à rechercher de faire des actions extraordinaires, mais seulement à faire toujours celles que notre devoir exige de nous, quelque pénibles qu'elles soient, ou quelque basses qu'elles paraissent. On prend garde surtout à les rendre plus savants dans l'histoire Ecclésiastique, et dans celle du dernier siècle de leur pays, qu'en tout le reste.* » (Ibidem, pp.193-194, (p.31)). Déjà, s'agissant de l'enseignement des langues, Cordemoy mettait l'accent sur l'enseignement du français plutôt que sur celui du latin, concernant l'histoire, il insiste dans le passage que nous citons, sur l'histoire contemporaine[74]. Ce que les élèves de l'Académie doivent le mieux connaître c'est l'histoire de leur temps, comme si se dessinait déjà l'idée que ce siècle de Louis XIV dépassait tous les autres, comme la langue parlée à la cour de ce grand roi dépasserait celles des autres peuples de la terre, puisque le prince réformateur de l'Etat réformé est identifié in fine à ce dernier[75].

---

[74] Pierre Coustel, pédagogue janséniste qui rédige en 1687 un traité fondamental de pédagogie : *Les règles de l'éducation des enfants pour leur inspirer les sentiments d'une solide piété et pour leur apprendre facilement les belles lettres*, comme Cordemoy se posait le problème de l'enseignement des langues et du latin en particulier, il consacre de nombreuses pages à cette question. Il était favorable à l'adoption de la langue vulgaire comme base de l'instruction, reconnaissant que le latin était désormais une langue destinée à une élite érudite et que la vraie question était de trouver la meilleure méthode pour l'enseigner comme seconde langue sur le fondement de la langue vulgaire. C'est une vision des choses que défend Cordemoy avant même Coustel. Comme Cordemoy encore, Coustel pose que l'enseignement devrait être dispensé, autant que possible, sous forme de passe-temps et de jeux. Il voulait que la difficulté soit graduelle, que l'on procède toujours du facile au difficile, du connu à l'ignoré.

[75] Pierre Nicole, tout au contraire, reste très attaché au latin comme langue internationale et langue de l'Eglise : « Il faut donc tâcher de leur faire comprendre combien ce défaut (d'ignorer la langue latine) est grand, et combien ils ont sujet de s'en repentir lorsque voyageant dans les pays étrangers, ou étant visités par les étrangers qui viennent en France, il se trouvent dans l'impuissance de les entretenir. Il leur faut dire qu'il n'y a qu'en France où l'on trouve des Gentilshommes qui ignorent le latin ; qu'en Pologne, en Hongrie, en Allemagne, en Suède, en Danemark toutes les personnes de condition non seulement l'entendent, mais le parlent facilement ; qu'enfin il n'y a rien de plus honteux que de n'entendre pas la langue de l'Eglise, de ne pouvoir prendre part à ses prières que comme les plus ignorants d'entre les paysans et d'entre les femmes ; d'être borné à l'entretien de ceux de son siècle, et d'être privé de celui de tous les grands Hommes qui nous parlent dans les ouvrages composés en cette langue, que l'on ne connaît jamais qu'imparfaitement quand on ne les lit que dans les traductions, et que l'on ne

La fiction du rêve permet de suggérer l'idée sans avoir à en débattre, l'éloge du prince de l'État réformé, à l'origine précisément de sa réforme, par les ambassadeurs, justifie ce choix d'enseignement. Ce prince est celui qui a permis et réalisé le bonheur de son peuple et qui est, à la fin de l'utopie, celle aussi du songe, clairement identifié à Louis XIV[76].

Enfin pour les jeunes gens de 15 à 20 ans l'Histoire continue de faire l'objet d'un enseignement : « *On emploie l'heure qui suit, à la lecture de l'histoire ; et depuis huit heures jusqu'à 10, on les exerce à l'éloquence, en les faisant parler sur divers sujets* » (Idem, page 196).

La fonction pédagogique du récit historique est donc un leitmotiv de la pensée de Cordemoy, elle donne la raison d'un des opuscules : *Les Maximes tirées de l'Histoire.*[77]

Dans les *Maximes tirées de l'Histoire*, la maxime pédagogique précède toujours l'exemple historique qui l'illustre, Cordemoy inverse la démarche énoncée dans *De la nécessité de l'Histoire*, puisque la maxime de l'action ne procède pas de la connaissance de l'exemple historique mais le précède. Il y a donc parfaite réversibilité ou bijection de la maxime à l'Histoire, elles sont quasi interchangeables. En commençant par la maxime dans l'énoncé du problème

---

lit même guères quand on en est réduit là. » (*De l'éducation d'un Prince*, op. cit., II, XXII, pp.47-48 [75-76])

[76] « Un jeune prince dont l'esprit est grand, dont la volonté est droite, et dont les résolutions sont fermes ; en un mot, un prince comme le nôtre, peut aisément faire observer toutes ces choses et tout de bon, il me paraît qu'il s'y prend comme il faut. Sa naissance, et les suites de sa vie sont aussi pleines de merveille, et le font ressembler parfaitement au Héros de l'Etat Réformé. Il a fait la paix aussi jeune : il use de son repos encore plus glorieusement, qu'il n'a fait des ses armes ; il a déjà corrigé des abus qu'on croyait sans remède ; il fait des lois, et n'a pas encore trente ans.
Je pense même qu'avant cet âge, il aura fait d'aussi grandes choses pour nous, et selon nos manières, que celui dont la mémoire est en si grande bénédiction dans l'Etat réformé. Je vois d'ailleurs, qu'il fait élever Monseigneur le Dauphin, d'une manière à nous faire tout espérer. Vous en pouvez bien présumer par ce que tout le monde publie du cœur et de l'esprit de Monsieur le Duc de Montausier. Mais, comme dans la bonté particulière, qu'il a toujours eue pour moi, il m'a découvert une grande partie de ses pensées, je vous puis assurer, qu'il ne laissera point prendre de fausses idées au jeune Prince, dont il lui a confié la conduite. Il a toute la force qu'il faut pour résister à ce torrent, qui emporte la plupart du monde, et surtout les jeunes Princes, à suivre plutôt une mauvaise coutume, que la raison ; et si quelqu'un peut trouver de grands moyens pour rendre la France heureuse, par l'éducation de toutes les personnes qui la doivent soutenir un jour, c'est de lui sans doute, qu'on doit attendre ce secours. » (*De la Réformation d'un Etat*, op. cit. p.201-202 [205-206], (p.34).

[77] *Œuvres Complètes*, troisième partie, Paris 1704, pp.217-244, (p.41)

pratique qu'il expose, Cordemoy privilégie davantage encore la valeur d'enseignement pratique de l'Histoire. L'exemple historique perd toute valeur intrinsèque pour ne garder que celle d'illustration ; mais par-là même, il laisse toute liberté au maître de choisir dans la matière historique ce qui lui convient pour son propos sans avoir à en justifier de la pertinence. Nous sommes bien à l'opposé de la démarche critique.

Les *Maximes* sont précédées d'un court traité de quelques pages : *Des moyens de rendre un État heureux*[78]. L'acteur politique s'instruit dans l'Histoire des modalités de la chose politique, il doit en saisir aussi la finalité. Dans *Des moyens de rendre un État heureux* Cordemoy par ce titre assigne déjà le but de la politique : Le Bonheur des peuples part d'une proposition première dont découlent trois consécutives : « *Il faut toujours avoir en vue ce qu'il y a de plus parfait ; et bien qu'on ne doive pas espérer d'y parvenir, il faut au moins y tendre, si l'on veut suivre le plus droit chemin.* » (*Des moyens de rendre un État* heureux, p.204, (p.36)) Cette proposition apodictique est posée comme principe, elle revient très classiquement, du point de vue du philosophe, à poser le Bien au principe de toute action morale ou politique. Tout aussi classiquement la finalité pratique du Bien est le bonheur suivant la première conséquence : (1) « *De là il suit que, si l'on veut trouver les moyens les plus sûrs pour régler un État, il faut considérer d'abord ce qui le peut rendre parfaitement heureux.* » (Idem, p.204, (p.36)) La politique n'est qu'un changement d'échelle quant à la morale, on passe de l'individu à un ensemble d'individus et si pour la morale l'unité de base est la conscience individuelle, pour la politique elle est la famille[79]: « *Un État est à plusieurs villes, ce qu'une ville est à plusieurs familles, et ce qu'une famille est à chacune des personnes qui la composent. Si bien que, pour voir jusque dans le principe, ce qui peut rendre un État parfaitement heureux, il faut voir ce qui rend une famille heureuse.* » (Ibidem, p.205, (p.36))

La fin du politique comme étant le bonheur n'atteint pas l'individu elle va

---

[78] *Œuvres complètes*, troisième partie, Paris 1704, pp.204-216, (p.35).

[79] « Une famille est en petit l'image d'un Etat qui n'est que l'assemblage de plusieurs familles : plus la famille est grande, plus il y a de rapport entre ces deux gouvernements » (Fénelon, *Mœurs des Israélites*, op. cit., p.11)

jusqu'à la famille qui constitue, en quelque sorte, la monade sociale[80].

La proposition apodictique de départ a pour conséquences deux et trois, deux : (2) « *Ensuite, il faut considérer entre toutes les choses, qu'on voit être nécessaires au bonheur parfait de cet État, celles qu'il a déjà, et celles qui lui manquent.* » (Ibidem, p.204, (p.36)) et trois : (3) « *Et enfin se servir de celles qu'il a, pour lui procurer, autant qu'on le peut, celles qu'il n'a pas.* » (Ibidem, p.204, (p.36)) Le point de vue est délibérément pratique et basé sur une conception hiérarchique et assembliste de la société humaine : famille – familles – ville – villes – État. La morale est le point de vue de l'être individuel, la politique celui de l'être collectif, leur finalité pratique est la même : le bonheur par le Bien, ce qui pour toute la philosophie classique est une pétition de principe puisqu'il ne peut y avoir de bonheur dans le mal[81].

« *Une famille se peut prendre de deux manières ; ou comme elle devrait être dans le pur état de la nature ; ou comme elle peut être, quand il y a du mélange.* » (Ibidem, p.205, (p.36))

Une famille dans le pur état de nature est à entendre comme une famille telle que conforme à son essence, une famille telle qu'elle est par essence. Le sens de « nature » est ici celui de la philosophie classique. La pureté de nature est celle de l'essence sans mélange. Un sujet comme substance perd sa nature quand

---

[80] Guez de Balzac dans ses *Dissertations politiques* recourt à l'image de la famille pour exprimer l'union et le bonheur de l'Etat dans l'idéal que représente le règne d'Octave Auguste, c'est donc un topos immédiatement saisissable par tous : « Jamais les plaisirs de l'esprit ne furent mieux goustez que par ces gens-là, et des mesmes mains dont ils gagnoient les batailles, et signoient le destin des nations, ils escrivoient des comedies, ou applaudissoient à ceux qui en

il perd la conformité à l'essence par mélange, association, quand son domaine de définition change par addition, soustraction ou une relation déterminante.

Notons que la nature ou l'essence de la famille l'est par composition, selon Cordemoy : « *J'appelle état naturel de la famille, celui où elle est, quand elle n'est composée que de celui qui en est le chef, et de ceux qui sont descendus de lui* » (Ibidem, p.205, (p.36)).

Il est encore à remarquer que dans cette définition de l'état naturel de la famille, la mère est absente, sans doute les enfants procèdent-ils du père. La mère, de plus, comme épouse, provient d'une autre famille, elle ne peut donc appartenir à l'essence de la famille dans son pur état. Faut-il entendre qu'elle appartient à la définition de la famille quand il y a du mélange et donc qu'elle est de ces autres personnes qui y sont admises comme étrangères ? Mais une telle conception de la place de la femme dans la famille patriarcale excéderait le propos de Cordemoy car on ne saurait dire qu'elle serait admise ou par hospitalité ou pour y rendre service, ou plutôt seulement pour cela.

La Bruyère partage cette conception d'une forme de généalogie familiale de l'état, il fait du royaume une seule famille dont le souverain est le chef[82] : « *un génie enfin supérieur et puissant, qui se fait aimer et révérer des siens, craindre des étrangers ;* ***qui fait d'une cour, et même de tout un royaume, comme une seule famille, unie parfaitement sous un même chef****, dont l'union et la bonne intelligence est redoutable au reste du monde : ces admirables vertus me semblent refermées dans l'idée du souverain ; il est vrai qu'il est rare de les voir réunies dans un même sujet : il faut que trop de choses concourent à la fois, l'esprit, le coeur, les dehors, le tempérament ; et il me paraît qu'un monarque qui les rassemble toutes en sa personne est bien digne du nom de Grand.* » (La Bruyère, *Les Caractères*, X « Du Souverain ou de la République », 35, I. les

[82] Le gouvernement du royaume présente une étroite parenté avec celui d'une famille, c'est une idée partagée nombre de théoriciens du pouvoir, Ronsard en 1561 dans son *Institution pour l'adolescence du roi très chrétien Charles IXe de ce nom* écrit : « Le Prince qui ne peut gouverner sa maison / Ne sçauroit gouverner une grande Republique / Pensez long temps devant que de faire aucuns Edicts / Mais si tost qu'ils seront devant le peuple dicts / Qu'il soient pour tout jamais d'invincible puissance. » (Cité par Jean Meyer, *L'éducation des princes du XVe au XIXe siècle*, op. cit., p.120)

caractères gras sont de nous)

Il y a là un paradigme implicite que ne développe pas Cordemoy mais qui appert des théories d'une généalogie de la puissance politique chez beaucoup de penseurs du 17ème siècle : tout procède du père et c'est donc la puissance paternelle qui sert de paradigme à la compréhension du pouvoir[83]. Sur cette question La Bruyère est lui, parfaitement explicite, le nom de « père » est celui qui définit le plus exactement le souverain : « Nommer un roi Père du peuple est moins faire son éloge que l'appeler par son nom, ou faire sa définition. » (*Les Caractères*, X, « Du Souverain ou de la République », 27, VII.)

Quant au rôle du féminin dans la génération, la procréation, il est loin d'être uniformément compris à l'époque[84].

Le père de famille est le modèle herméneutique du pouvoir, déjà chez Bodin qui représente son autorité comme la plus sacrée[85]. Elle doit l'être en effet, puisqu'elle est le fondement du pouvoir monarchique. Et pour Bodin il est clair que remettre en cause l'autorité paternelle c'est remettre en cause, en définitive,

---

[83] On trouvera dans l'œuvre de Poullain de la Barre (1647-1723) une toute autre manière d'envisager le rôle et la présence des femmes comme en atteste ce passage de son traité *de l'éducation des femmes*, celui qui s'exprime est Stasimaque, porte parole de l'auteur : « Je limiterais si bien l'autorité maritale que pas un homme n'en abuserait. Car rien ne m'est plus sensible que de voir une femme obligée de vivre avec un brutal ou un jaloux qui la rende misérable. J'établirais un conseil souverain mi-parti d'hommes et de femmes qui connaîtrait uniquement de ce qui pourrait concerner les intérêts du beau sexe. » (Poullain de la Barre, *De l'éducation des Dames pour la conduite dans les sciences et dans les mœurs. Entretien*, Paris, 1674, p.6 [22])

[84] Différentes thèses s'affrontaient sur ce sujet dans le cadre prévalant au 17ème siècle du préformationnisme, celles des ovistes selon lesquels l'embryon était préformé dans l'œuf, le spermatozoïde, récemment découvert par Leeuwenhœk étant un parasite du sperme. Les animalculistes soutenaient, au contraire, que l'embryon était préformé dans le spermatozoïde, l'œuf ne servant qu'à son alimentation.

[85] On trouvera dans Grotius une conception très proche de la puissance comme celle de l'époux, inaliénable à celui à qui elle a été transmise par ceux mêmes qui la lui ont transmise sans qu'elle leur appartienne ou qu'ils puissent même la conférer : « La Fonction et l'Ordre sont bien différents, une comparaison rendra ma pensée. La puissance du mari vient de Dieu, l'application de cette puissance à une personne naît du consentement ; il ne donne cependant pas le droit : si le consentement en était la source, la liaison conjugale se dissoudrait par le consentement, ou il arriverait qu'on ne souffrirait plus la supériorité au mari. Maxime erronée, la puissance impériale n'appartient pas aux Electeurs, ils ne la confèrent point ; mais ils en revêtent une certaine personne. Les hommes avant d'être réunis en République n'ont point en eux le droit de vie et de mort ; et le particulier n'a pas celui de se venger ; néanmoins ils le communiquent à un Corps, ou à un Chef. » (Grotius, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses*

l'autorité politique et particulièrement celle du souverain. Aussi préconise-t-il les supplices les plus terribles pour condamner toute atteinte, même verbale, à cette autorité[86]. Il donne l'exemple d'un fils condamné au bûcher malgré les défenses de ses parents, l'atteinte à l'autorité paternelle ayant été avérée par le voisinage[87]. Comme quoi cette autorité excède le père lui-même comme individu, le père de famille étant en quelque sorte père pour un autre (Dieu, le roi), l'acte d'autorité ou de justice peut s'accomplir par devers lui comme individu[88].

Claude Fleury dans *Les mœurs des Israélites* déplore l'affaiblissement de

---

sacrées ; Traduit du Latin de Grotius. A Londres, 1751, pp.327-328)

[86] « Je ne puis user de meilleur exemple que du fils envers le père : la loi de Dieu dit, que celui qui aura médit au père ou à la mère, soit mis à mort. Et si le père est meurtrier, voleur, traître à la patrie, incestueux, parricide, blasphémateur, athéiste, qu'on y ajoute ce qu'on voudra : je confesse que tous les supplices ne suffiront pas pour le punir : mais je dis que ce n'est pas au fils à y mettre la main : *quia nulla tanta impietas, nullum tantum scelus est, quod sit paricidis vindicandum*, comme disait un ancien Orateur : et toutefois Cicéron ayant mis cette question en avant, dit que l'amour de la patrie est encore plus grand'. Or le Prince de la patrie est toujours plus sacré, et doit être plus inviolable que le père, étant ordonné et envoyé de Dieu : je dis donc que jamais le sujet n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain, pour méchant et cruel tyran qu'il soit : il est bien licite de ne lui obéir pas en chose qui soit contre la loi de Dieu ou de nature, s'enfuir, se cacher, parer les coups, souffrir la mort plutôt que d'attenter à sa vie, ni à son honneur. O qu'il y aurait de tyrans s'il était licite de les tuer : celui qui tire trop de subsides serait tyran, comme le vulgaire l'entend : celui qui commande contre le gré du peuple serait tyran, ainsi qu'Aristote le définit ès Politiques : celui qui aurait gardes pour la sûreté de sa vie serait tyran : celui qui ferait mourir les conjurés contre son état serait tyran. » (Jean Bodin, *La République*, livre II, Lyon 1589, chapitre 5 : « S'il est licite d'attenter à la personne du tyran, et après sa mort annuler et casser ses ordonnances. », pp.213-214)

[87] Jean Bodin, *La République*, Livre I, Lyon 1589, pp.21-32.

[88] Pufendorf se distingue de cette vision des choses, pour lui le pouvoir paternel ne fonde pas, à proprement parler, le pouvoir politique, la relation qui fonde le pouvoir paternel n'a rien d'un pacte réellement conclu, d'« une convention formelle » ; en acceptant de prendre en charge et d'élever leur enfant, les parents engagent certes celui-ci par une « obligation réciproque aussi forte que s'il avait donné un consentement formel : tout ce qu'il y a, c'est qu'elle ne déploie son effet actuellement que quand il est venu en âge de comprendre ce que son père et sa mère ont fait pour lui » (op. cit. infra, t.2, VI, 2, p.189, §2). Ainsi un contrat supposé demeure un quasi-contrat, dont les conséquences, sinon les termes, doivent pouvoir être discutés ; la référence au pouvoir paternel - quasi-contrat - ne peut donc servir à fonder, comme le fait par exemple Hobbes, le pouvoir souverain : « il faut remarquer, qu'outre le Pouvoir Paternel proprement ainsi nommé, les Pères on aussi quelque autorité en tant que Chefs de famille ; quoique d'une manière différente, selon qu'ils vivent dans la Liberté Naturelle, ou dans une Société Civile. Une famille séparée et indépendante ayant quelque ressemblance avec un petit Etat ; celui, qui en est le Chef, a aussi sans contredit un Pouvoir qui tient un peu de la Souveraineté. Je dis, *ayant quelque ressemblance* : car Hobbes a tort de l'appeler un *Etat*, et la raison en est, que le but de l'union des Familles, et celui de l'établissement des Sociétés Civiles, sont tout différents : d'où vient que plusieurs parties de la Souveraineté n'appartiennent pas aux Chefs de famille. » (Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, traduction de Jean Barbeyrac, tome second, édition de Bâles de 1732, fac simile du Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, livre VI, chapitre 2, pp.194-195 [202-203], Gallica)

l'autorité paternelle chez ses contemporains, que le père n'ait plus droit de vie et de mort sur ses enfants, et ce pour des raisons autant morales, sociales et politiques comme encore de fécondité du pays, de démographie. L'abandon des parents âgés, la débauche des jeunes gens, la difficulté à gouverner un pays où chacun prétend se gouverner lui-même quand il faudrait une chaîne de commandement qui passerait par l'autorité des pères pour éviter un morcellement du pouvoir sont autant de conséquences de cet affaiblissement. Le père incarne en lui-même le pouvoir, attenter à son autorité c'est bouleverser la société et l'Etat : « *Nous ne voyons que trop les maux qui sont venus d'avoir laissé affaiblir, ou plutôt anéantir la puissance paternelle. Quelque jeune que soit un fils, sitôt qu'il est marié, ou qu'il a le moyen de subsister sans son père, il prétend ne lui devoir plus qu'un peu de respect. De là vient la multiplication infinie des petites familles et des gens qui vivent seuls, ou dans des maisons publiques, dans lesquelles tous sont également maîtres. Ces jeunes gens indépendants s'ils sont riches, se plongent dans la débauche et se ruinent ; s'ils sont pauvres ils deviennent des vagabonds et des gens sans aveu, capables de toutes sortes de crimes. Outre la corruption des mœurs, cette indépendance peut aussi causer de grands maux dans l'état ; car il est bien plus difficile de gouverner une multitude d'hommes séparés et indociles, qu'un petit nombre de chefs de familles, dont chacun répondait d'un grand nombre d'homme, et était d'ordinaire un vieillard instruit des lois.* » (*Mœurs des Israélites*, op. cit., pp.120-121)

Pour Cordemoy le père de famille dans le pur état de nature est plus que la représentation de l'essence du pouvoir, il incarne ce qui émane de l'être même de celui dont il est dit dans les Evangiles : « *vous n'avez qu'un seul père qui est dans les cieux*. »[89]

De cette incarnation de la puissance comme émanation de la personne du père avatar de la personne divine procèdent les conditions trois et quatre qui

[89] Matthieu 23, 1-12

déterminent le bonheur d'une famille : « *La troisième, lorsque le chef est bien persuadé qu'il n'est puissant sur sa famille, que pour la rendre parfaitement heureuse…* » et « *la quatrième, lorsque pour règle de sa conduite, il* (le père) *n'a que l'Evangile, et qu'il le fait garder exactement* » (Ibidem, p.205)[90].

La condition première est bien sûr le caractère absolu de l'autorité comme personne et de la puissance qui en émane.[91]

Contrairement à Bodin ou à ses contemporains, Bossuet, Fénelon et Fleury, Cordemoy n'évoque pas les textes bibliques et l'histoire sainte à l'appui de ses

---

[90] « Au sein de la famille, c'est l'homme qui, naturellement, exerce l'autorité. Il le fait à l'égard de son épouse comme de ses enfants, mais le chef de famille est plutôt désigné comme père que comme époux. En exerçant son pouvoir – avec amour, cela va de soi - , il fait l'unité, sous lui, de la famille et mérite ainsi de servir de modèle aux Rois. Réciproquement, reprenant la *Cité de Dieu*, Fleury n'imagine pas d'autre modèle possible de l'organisation familiale que le système monarchique. » (François Xavier Cuche, op. cit., II, chap.1, p.180)

[91] La convergence avec la pensée de Bodin est frappante, mais les attendus de ce dernier sont autrement fondés comme nous pouvons le remarquer dans ce passage de sa *République* : « Nous avons dit du gouvernement de la famille, et de ses parties, et jeté les premiers fondements sur lesquels toute République est bâtie. Et tout ainsi que le fondement peut être sans forme de maison, aussi la famille peut être sans cité, ni République, et le chef de famille peut user du droit de souveraineté sur les siens, sans rien tenir après Dieu que de l'épée : comme il y en a plusieurs ès frontières du Royaume de Fez, et de Maroc, et aux Indes Occidentales : mais la République ne peut être sans famille, non plus que la ville sans maison, ou la maison sans fondement. Or quand le chef de famille vient à sortir de sa maison où il commande, pour traiter et négocier avec les autres chefs de famille, de ce qui leur touche à tous en général, alors il dépouille le titre de maître, de chef, de seigneur, pour être compagnon, pair et associé avec les autres : laissant la famille pour entrer en la cité : et les affaires domestiques, pour traiter les publiques : et au lieu de seigneur, il s'appelle citoyen : qui n'est autre chose en propres termes, que le franc sujet tenant de la souveraineté d'autrui. Car auparavant qu'il y eut ni cité, ni citoyens, ni forme aucune de République entre les hommes, chacun chef de famille était souverain en sa maison, ayant puissance de la vie et de la mort sur la femme, et sur les enfants : et depuis que la force, la violence, l'ambition, l'avarice, la vengeance eurent armé les uns contre les autres, l'issue des guerres et combats, donnant la victoire aux uns, rendait les autres esclaves : et entre les vainqueurs, celui qui était élu chef et capitaine, et sous la conduite duquel les autres avaient eu la victoire, continuait en la puissance de commander aux uns comme aux fidèles et loyaux sujets, aux autres comme esclaves. Alors la pleine et entière liberté, que chacun avait de vivre à son plaisir, sans être commandé de personne, fut tournée en pure servitude, et du tout ôtée aux vaincus : et diminuée pour le regard des vainqueurs, en ce qu'ils prêtaient obéissance à leurs chef souverain, et celui qui ne voulait quitter quelque chose de sa liberté, pour vivre sous les lois et commandement d'autrui, la perdait du tout. Ainsi le mot de seigneur, et de serviteur, de Prince, et de sujet auparavant inconnus, furent en usage. La raison et lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et violence a donné source et origine aux Républiques. » (*De la République*, Livre premier, Chapitre VI : « Du citoyen, et la différence d'entre le sujet, le citoyen, l'étranger, la ville, cité et République », op. Cit., pp.47-48). On a ici une source possible de la philosophie politique de Hobbes, on notera qu'à la différence de Hobbes mais comme Cordemoy, Bodin fonde son concept de la puissance politique sur une considération de l'Histoire. Bodin évoque explicitement dans la suite de son exposé, l'histoire antique, l'histoire sainte, l'histoire médiévale et celle contemporaine pour lui.

thèses qui sont pourtant très proches de celles de ceux-ci. Son propos reste d'un laïc, or il n'y a que les « prétendus réformés » qui autorisent les laïcs à s'aventurer dans l'interprétation des textes sacrés, est-ce la raison de la discrétion de Cordemoy les concernant ?

On retrouve pourtant les formules qu'emploie l'auteur de l'utopie de *l'État Réformé*, dans l'ouvrage de Bossuet : *La politique tirée des propres paroles de l'écriture*. Quand même le texte biblique n'est pas évoqué par lui, il reste l'implicite axiologique de la réflexion du politicien Cordemoy : Ce pouvoir du père, c'est celui de Noé, Abraham, Jacob pour ceux auxquels renvoient le plus fréquemment Bossuet comme Claude Fleury[92].

La référence biblique fait autorité d'elle-même, toute interprétation du texte d'un point de vue historique et critique est exclue. L'interprétation de l'auteur ou des pères de l'Église est toujours donnée pour le sens littéral. Ainsi l'interprétation patristique qui fait de chaque figure de l'ancien testament une préfiguration de celle du Christ est livrée comme un élément même du texte.

La vérité du texte est admise une fois pour toute.

Adam est le modèle du père de la famille à l'état pur, de nature. (Bossuet,

[92] Le père de famille est aussi un modèle axiologique pour La Bruyère, il y recourt comme par antithèse pour stigmatiser la brigue sociale des classes dominantes : « Se faire valoir par des choses qui ne dépendent point des autres, mais de soi seul, ou renoncer à se faire valoir : maxime inestimable et d'une ressource infinie dans la pratique, utile aux faibles, aux vertueux, à ceux qui ont de l'esprit, qu'elle rend maîtres de leur fortune ou de leur repos : pernicieuse pour les grands, qui diminuerait leur cour, ou plutôt le nombre de leurs esclaves, qui ferait tomber leur morgue avec une partie de leur autorité, et les réduirait presque à leurs entremets et à leurs équipages ; qui les priverait du plaisir qu'ils sentent à se faire prier, presser, solliciter, à faire attendre ou à refuser, à promettre et à ne pas donner ; qui les traverserait dans le goût qu'ils ont quelquefois à mettre les sots en vue et à anéantir le mérite quand il leur arrive de le discerner; qui bannirait des cours les brigues, les cabales, les mauvais offices, la bassesse, la flatterie, la fourberie; qui ferait d'une cour orageuse, pleine de mouvements et d'intrigues, comme une pièce comique ou même tragique, dont les sages ne seraient que les spectateurs ; qui remettrait de la dignité dans les différentes conditions des hommes, de la sérénité, sur leurs visages ; qui étendrait leur liberté; qui réveillerait en eux, avec les talents naturels, l'habitude du travail et de l'exercice ; qui les exciterait à l'émulation, au désir de la gloire, à l'amour de la vertu; qui, au lieu de courtisans vils, inquiets, inutiles, souvent onéreux à la république, en ferait ou de sages économes, ou d'excellents **pères de famille**, ou des juges intègres, ou de bons officiers, ou de grands capitaines, ou des orateurs, ou des philosophes ; et qui ne leur attirerait à tous nul autre inconvénient, que celui peut-être de **laisser à leurs héritiers moins de trésors que de bons exemples.** » (La Bruyère, *Les Caractères*, « Du Mérite Personnel », II, 11, VII. C'est nous qui mettons en caractères gras)

Politique p.60)[93]

Abraham est le modèle du père de la famille dans le second état, c'est-à-dire à l'état mélangé : (*Politique* pp.62-63)[94]. État mélangé parce qu'il présente une première forme d'association qui préfigure les sociétés humaines plus vastes de la cité et de l'État au sens où l'entend Cordemoy, d'une association des cités[95] : « *les hommes qui avaient vu, ainsi qu'il a été dit, une image de royaume dans l'union de plusieurs familles, sous la conduite d'un père commun ; et qui avaient trouvé de la douceur dans cette vie, se portèrent aisément à faire des sociétés de familles sous des rois, qui leur tinssent lieu de père.* » (Idem, p.64)[96]

Les monarchies ayant leur fondement « *dans l'empire paternel, c'est-à-dire dans la nature même.* », Bossuet écrit que les hommes « *naissent tous sujets* », il entend qu'ils naissent soumis et donc que « *l'empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume à n'avoir qu'un chef.* » (Idem, p69)[97] de là découle la proposition VIII du livre II : « *Le gouvernement monarchique est le meilleur.* » (Idem, p.69)

La figure fondatrice de la royauté est David, la référence obligé, le *Livre des Rois.* Les rois de France se pensent comme les héritiers de la royauté davidique. Les traités d'éducation du prince les présentent toujours ainsi. Jean Meyer écrit dans la partie de son livre consacré aux traités d'éducation des princes du 17ème siècle : « *L'éducation de l'oeil est le prolongement et le parallèle de l'enseignement historique abstrait. Le fondement en est, partout,*

---

93 *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, livre second, troisième proposition, « Le premier empire parmi les hommes est l'empire paternel », Paris, 1709.

94 Idem, troisième proposition.

95 Antoine de Montchrestien dans son traité d'économie politique présente le gouvernement domestique comme le modèle du gouvernement politique : « le bon gouvernement domestic, à le bien prendre, est un patron et modelle du public ; soit que l'on regarde le droit commandement, soit la fidelle obeïssance, liaison principale de l'un et de l'autre. La bonne administration politique est une santé universelle de tout le corps de l'estat, et par conséquent une entiere disposition de chaque membre particulier. (*L'économie politique patronale, Traicté de l'oeconomie politique* : dédié en 1615 au Roy et à la Reyne mère du Roy, par Antoyne de Montchrétien, édité par Th. Funck-Brentano, Librairie Plon, Paris, 1889, p18, Gallica). Bodin définit l'Etat comme : « un droit gouvernement de plusieurs ménages et ce qui leur est commun avec souveraine puissance » (Bodin, *La république*, livre I, Chapitre 1, op. cit., p.1, déclaration liminaire.)

96 Livre II, proposition IV.

l'allégorisation des royautés juives de l'Ancien Testament (Livre des Rois). Les rois de la Bible sont, par l'intermédiaire de David, quasi-images du Christ et en même temps moyen d'identification. Le parallélisme est particulièrement frappant dans la royauté française par l'intermédiaire du mythe de Clovis. Celui-ci, par son baptême, fonde la légitimité chrétienne du royaume de France, qui culmine en Saint Louis, référence la plus explicite des temps modernes : « *Avec tout l'orgueil chevaleresque du Franc occidental, note André Chastel, il déploya ce bel et authentique éclat de dignité royale qui, jusqu'au Roi-Soleil, ne marqua aucun pays de façon aussi exemplaire que la France.* »[98]

Fénelon dans le *Dialogue des Morts*, le trente quatrième, celui de Camille et Coriolan, montre qu'il y a une nature raisonnable de l'obéissance, une forme de nature seconde qui se surajoute à la liberté naturelle de chacun : « *Donc il est de la nature raisonnable d'assujettir sa liberté aux lois et aux magistrats de la société où l'on vit.* »[99]

On a comme un développement des idées de Cordemoy dans l'ouvrage de Bossuet, Fénelon étant sur le même implicite.

Dans *les mœurs des Israélites* de Fleury on trouve postuler la valeur d'exemplarité de l'histoire du peuple hébreu ; Fleury dans le dessein même de son traité l'affirme : « *Nous voyons dans ses mœurs les manières les plus raisonnables de subsister, de s'occuper, de vivre en société : nous pouvons y apprendre non seulement la morale, mais encore l'économique et la politique* »[100]

La Bruyère tient des propos très proches, « *l'économie et la science d'un père de famille* » deviennent le fondement de la prospérité du royaume a

---

[97] Livre II, proposition VII.
[98] Jean Meyer, *L'éducation des princes du XVe au XIXe siècle*, p.144.
[99] Dans l'édition numérique disponible sur Gallica : p.199
[100] *Mœurs de Israélites et des Chrétiens*, par Mr. l'Abbé Fleury, Nouvelle édition à Paris chez les Libraires Associés, 1810, p.1

contrario de l'oisiveté de l'aristocratie qui les méprise mais rêve d'en profiter[101].

On rencontre, donc, dans le cours traité : *Des moyens de rendre un état heureux* les mêmes assertions concernant les devoirs et obligations de la royauté que dans Bossuet et Fleury seule la référence biblique est absente. Le rapport avec les utopies politiques du *Télémaque* de Fénelon est tout aussi évident.[102]

Ce qui distingue néanmoins Cordemoy c'est l'absence de l'éloge de la vie agreste et pastorale[103].

Dans *les mœurs des Israélites* de Claude Fleury le passage suivant que l'on trouverait tout semblable dans *La politique Tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* de Bossuet et dans Fénelon, ne pourrait se rencontrer nulle part dans les opuscules politico - historiques de Cordemoy : « *Quand on leur parle de laboureurs et de bergers, ils se figurent des paysans comme les nôtres, menant un vie pénible et triste dans la pauvreté et le mépris, sans cœur, sans esprit, sans éducation. Ils ne considèrent pas que ce qui rend nos paysans si méprisables, est qu'ils sont comme les valets de tous les autres hommes : ne travaillant pas seulement pour leur subsistance, mais pour fournir les choses nécessaires à tous ceux qui sont dans les conditions que nous estimons plus relevées. Car c'est le paysan qui nourrit les bourgeois, les officiers de justice, et de finance, les*

---

[101] « Pendant que les grands négligent de rien connaître, je ne dis pas seulement aux intérêts des princes et aux affaires publiques, mais à leurs propres affaires; qu'ils ignorent l'économie et la science d'un père de famille, et qu'ils se louent eux-mêmes de cette ignorance ; qu'ils se laissent appauvrir et maîtriser par des intendants ; qu'ils se contentent d'être gourmets ou coteaux, d'aller chez Thaïs ou chez Phryné, de parler de la meute et de la vieille meute, de dire combien il y a de postes de Paris à Besançon, ou à Philisbourg, des citoyens s'instruisent du dedans et du dehors d'un royaume, étudient le gouvernement, deviennent fins et politiques, savent le fort et le faible de tout un État, songent à se mieux placer, se placent, s'élèvent, deviennent puissants, soulagent le prince d'une partie des soins publics. Les grands, qui les dédaignaient, les révèrent: heureux s'ils deviennent leurs gendres. » (La Bruyère, *Les Caractères*, « Des Grands », IX, 24, VII, édition numérique, Gallica)

[102] L'utopie de La Bétique au septième livre du *Télémaque*, l'utopie de Salente que Fénelon développe du onzième au dix-septième livre du *Télémaque*.

[103] L'utopie fénelonienne présente certaines analogies avec les utopies paysannes des siècles précédents. Parlant d'un de ces utopistes paysans du 16ème siècle Carlo Ginzburg écrit : « La société rêvée par Scolio est en fait celle, pieuse et austère, des utopies paysannes : débarrassée des professions inutiles (« qu'il n'y ait ni boutiques ou arts manuels, / Sinon plus importants et principaux ; / Estimez vanité toute science, / Médecins et docteurs, passez-vous en »), fondée sur les agriculteurs et sur les guerriers, dirigée par un unique souverain, qui sera Scolio lui-même. » (Carlo Ginzburg, in op. cit., 58, p.164)

gentilshommes, les ecclésiastiques, et de quelque détour que l'on se serve pour convertir l'argent en denrées, ou les denrées en argent, il faut toujours que tout revienne aux fruits de la terre, et aux animaux qu'elle nourrit. »[104]

Le mépris des vertus morales et politiques de la vie agraire vient des Germains selon Fleury, Germains Francs dont est issue la noblesse d'épée suivant l'opinion commune du temps, celle encore de Montesquieu au siècle suivant.

Le rejet du luxe reste, néanmoins, un point de vue partagé par Cordemoy. Les valeurs familiales surpassent les honneurs publics et l'ambition d'une carrière, aussi les Israélites ne connaissent-ils pas cette pléthore de juges et réduisent les charges publiques au minimum nécessaire[105].

La structure de la famille que ce soit à l'état pur ou à l'état composé, est fortement patriarcale. Elle l'est à ce point qu'aucune présence féminine n'est mentionnée dans le texte de Cordemoy, comme nous l'avons vu plus haut. L'autorité du patriarche consiste essentiellement à veiller au respect des rapports hiérarchiques. Quand tout le monde se soumet et obéit, « *le chef n'a pas même besoin de se servir de sa puissance*. » (*des moyens de rendre un État heureux*, op. cit. p.206, (p.36)) C'est *l'entière soumission et un grand respect pour ceux de la famille* qui fait que la famille est heureuse. (Idem, p.206, (p.36))[106]

---

[104] *Mœurs des Israélites et des Chrétiens*, in op. cit., pp.20-21.

[105] « *Ainsi il fallait peu de charges différentes et peu d'officiers, en comparaison de ce que nous en voyons aujourd'hui ; car il est honteux parmi nous d'être simple particulier, et de n'avoir d'autre emploi que de faire valoir son bien, et gouverner sa famille. Tout le monde veut être personne publique, avoir des honneurs, des prérogatives et des privilèges ; et les charges sont considérées, ou comme des métiers qui font vivre les hommes, ou comme des titres qui les distinguent. Mais si l'on voulait n'y regarder que ce qu'elles ont d'essentiel, c'est-à-dire, les fonctions publiques, réelles et nécessaires, on verrait qu'elles peuvent être exercées par un petit nombre de personnes, leur laissant encore du temps pour vaquer à leurs affaires particulières.* » (*Mœurs des Israélites et de Chrétiens*, op. cit., pp.128-129.

[106] Pour Montchrestien l'autorité dans la famille comme dans l'état doit se modérer au respect des particularités des individus : « tout cela revient à ce poinct : qu'en l'estat aussi bien qu'en la famille c'est un heur meslé de grandissime profit de mesnager bien les hommes selon leur particulière et propre inclination. Et sur la consideration de ce rapport qu'ils ont ensemble, en ce qui concerne le poinct de l'utilité, joint avec plusieurs autres raisons qui seroient longues à deduire, on peut fort à propos maintenir, contre l'opinion d'Aristote et de Xenophon, que l'on ne sçauroit diviser l'oeconomie de la police sans demembrer la partie principale de son tout, et que la science d'acquerir des biens, qu'ils nomment ainsi, est commune aux républiques aussi bien qu'aux familles. » (Montchrestien, *Traicté de l'Oeconomie politique*, in op. cit., p.32)

Mais comme cette perfection n'existe pas, les hommes n'étant pas parfaits, il faut que chacun *veille sur soi* et *se corrige* à tout moment, que le chef en fasse autant et de plus *veille sans cesse sur les autres*. (Ibidem, p.206, (p.36)) Son pouvoir étant absolu et sans limites humaines il faut qu'il trouve en lui-même les brides qui tempèreront son usage : « *le chef doit avoir de grandes qualités naturelles, et pratiquer continuellement toutes les vertus.* » (Ibidem, p.206, (p.36))

L'absence de femme[107] se redouble de celle de tout contrôle extérieur de l'exercice du pouvoir, et a fortiori de tout contre-pouvoir, le chef trouve en lui seul les modalités pratiques ainsi que le garde fou le prémunissant de sa propre démesure. Tout repose, donc, en définitive sur la vertu du chef, vertu composite où dominent six d'entre elles : « *le discernement, pour connaître à quoi chaque personne de la famille doit être employée, et comment elle peut être conduite.*

La prévoyance, pour prévenir les troubles.

La justice, pour régler les différents, et pour punir le mal.

La douceur, pour supporter les défauts.

Le bon ménage, pour conserver les biens.

Et l'adresse, pour en acquérir par les voies légitimes. » (Ibidem, p.206, (p.36))

La délégation du pouvoir ne répond pas à la nécessité de tempérer le pouvoir d'un seul mais à l'impossibilité pour le patriarche d'avoir des yeux partout, aussi ne doit-elle pas diminuer sa puissance : « *il la communique selon certaines limites, et avec subordi; (uer)-353(sa)209(a)e6i4eloTm [(.)-72(uer)-35*

(p.37)). Puis le développement de l'État à partir de l'agrégation de plusieurs cités[108] : « Enfin, si plusieurs villes se joignant, viennent à composer un État ou Royaume… » (Ibidem, p.208, (p.37))

Ces agrégations comportent une hiérarchie des pouvoirs et leur diversification. Ainsi dans la cité les pères, tout en conservant l'autorité au sein de leur famille, sont soumis à celui qui gouverne la cité et chaque famille de la cité devient pour celle-ci comme les individus au sein de la famille pour cette dernière. Il y aura alors pour chacun deux types de devoirs, ceux qu'il doit à sa famille, ceux qu'il doit à la cité dans la personne de son gouverneur. « *Et, comme chaque famille doit plus à la ville qu'à soi-même, chaque particulier doit plus aussi à la ville, qu'à sa famille* » (Ibidem, p.208, (p.36)) et ainsi de même pour chaque cité dans l'État : « *Chaque ville doit plus au salut du Royaume, qu'à soi-même.* » (Ibidem, p.208, (p.36))

Aux deux extrémités de l'échelle des devoirs, on trouve d'une part le simple particulier, de l'autre le roi : « *Et ainsi chaque particulier du Royaume a trois devoirs. Ceux de la famille, qui sont préférables à sa commodité particulière ; ceux de la cité, qui sont préférables à ceux de famille ; et ceux du Royaume, qui sont préférables à tous les autres.* » (Ibidem, p.209, (p.37))

A l'autre bout de la chaîne se trouve le roi, ses devoirs sont symétriques de

---

[108] Selon Montchrétien le principe d'agrégation qui préside à la constitution des sociétés et des Etats est le gain et l'intérêt personnel en ce qu'il rencontre nécessairement l'intérêt collectif : « Aussi les plus habiles, et, qui ont mieux estudié le livre des affaires en (se) determinant par l'experience commune, ont tenu que les necessitez diverses que chacun sentoit en son particulier, ont esté la première cause des communautez generalles. Car la plus ordinaire liaison des hommes et leur plus frequent assemblage depend du secours qu'ils s'entreprestent et des offices mutuels qu'ils se rendent de main en main..., mais en telle sorte que chacun est plus porté de son profit particulier comme d'un mouvement propre et à part de cest autre mouvement general que luy donne, sans qu'il s'en aperçoive quasi, la nature son premier mobile... tant de tracas, tant de labeurs de tant d'hommes n'ont point d'autre but que le gain. à ce centre se reduit le cercle des affaires ; la necessité du mouvement cerche ce poinct. » (Montchrétien, *Traité de l'oeconomie politique*

ceux du simple particulier : « *Celui qui, à cause du gouvernement de tout le royaume, portera le nom de* Roi, *se regardera comme obligé à remplir différents devoirs. Premièrement, celui de particulier, c'est-à-dire, d'homme qui, comme tous les autres, doit plus au Royaume qu'à soi-même. Celui de chef de famille, qu'il doit moins considérer, que le salut du Royaume. Et celui de Roi, qui l'oblige à faire tout ce qui dépend de lui, pour rendre le Royaume heureux.* » (Ibidem, p.209, (p.37))

Dans la chaîne des devoirs on observera que le palier de la cité disparaît une fois les villes constituées en État.

La royauté trouve son expression la plus juste dans les devoirs du Prince, c'est ce que note François Xavier Cuche dans son livre *Une pensée sociale catholique*, cette idée est commune à l'ensemble des membres du Petit Concile, elle est clairement présente dans *Les Caractères* de La Bruyère. Les devoirs du roi sont coextensifs à ses pouvoirs, plus il peut plus il doit. « *Il y a un commerce ou un retour de devoirs du souverain à ses sujets, et de ceux-ci au souverain : quels sont les plus assujettissants et les plus pénibles, je ne le déciderai pas. Il s'agit de juger, d'un côté, entre les étroits engagements du respect, des secours, des services, de l'obéissance, de la dépendance ; et d'un autre, les obligations indispensables de bonté, de justice, de soins, de défense, de protection. Dire qu'un prince est arbitre de la vie des hommes, c'est dire seulement que les hommes par leurs crimes deviennent naturellement soumis aux lois et à la justice, dont le prince est le dépositaire : ajouter qu'il est maître absolu de tous les biens de ses sujets, sans égards, sans compte ni discussion, c'est le langage de la flatterie, c'est l'opinion d'un favori qui se dédira à l'agonie.* » (La Bruyère, *Les Caractères*, « Du Souverain ou de la République », X, 28, VII.).

Quand le roi est grand et puissant il prend sur lui les devoirs de ceux qu'ils commandent, la royauté devient une charge de responsabilité, déchargeant en contrepartie ceux qui se trouvent placés sous son autorité. La Bruyère en vient à plaindre celui qui ploie sous un tel fardeau.

« *Sous un très grand roi, ceux qui tiennent les premières places n'ont que des devoirs faciles, et que l'on remplit sans nulle peine : tout coule de source ;*

l'autorité et le génie du prince leur aplanissent les chemins, leur épargnent les difficultés, et font tout prospérer au delà de leur attente : ils ont le mérite de subalternes. » (Idem, 33, I)

« *Si c'est trop de se trouver chargé d'une seule famille, si c'est assez d'avoir à répondre de soi seul, quel poids, quel accablement, que celui de tout un royaume ! Un souverain est-il payé de ses peines par le plaisir que semble donner une puissance absolue, par toutes les prosternations des courtisans ? Je songe aux pénibles, douteux et dangereux chemins qu'il est quelquefois obligé de suivre pour arriver à la tranquillité publique ; je repasse les moyens extrêmes, mais nécessaires, dont il use souvent pour une bonne fin; je sais qu'il doit répondre à Dieu même de la félicité de ses peuples, que le bien et le mal est en ses mains, et que toute ignorance ne l'excuse pas; et je me dis à moi-même: « Voudrais-je régner ? ». Un homme un peu heureux dans une condition privée devrait-il y renoncer pour une monarchie ? N'est-ce pas beaucoup, pour celui qui se trouve en place par un droit héréditaire, de supporter d'être né roi ?* »(Ibidem, 34, V)

La vertu du prince occupe une place cardinale dans la pensée politique de Cordemoy ce qui fait toute la nécessité de son éducation et l'importance de l'anaktopédie comme genre. Le Bonheur des peuples dépend, en définitive, de l'excellence des institutions dont l'origine directe est le pouvoir législatif royale. L'Histoire, est alors un recueil de maximes où le prince trouve réflexion et distance nécessaire à son action. L'action découle directement du pouvoir nourrie par l'histoire de ceux qui ont précédé.

Chapitre III

Une politique de l'Histoire de France

Gérauld de Cordemoy a écrit une histoire de France qui est plutôt une histoire de la royauté française, rassemblant sa contribution à l'éducation du Prince, comme nous l'avons déjà écrit. Il n'a pu mener à terme sa tâche, il s'est arrêté à la mort de Charlemagne[109]. Son fils Louis Gérauld de Cordemoy a entrepris de continuer l'œuvre paternelle, c'est lui, d'ailleurs, qui la publiera après la mort de son père dans une édition en deux volumes dont il a rédigé entièrement le second[110].

Au dire même de Louis Gérauld il n'aurait fait que poursuivre le travail de son père, seul le premier volume de l'*Histoire de France* serait, donc, entièrement de la main de Gérauld de Cordemoy père[111]. Il nous est difficile d'en être certain. Louis Gérauld était un ecclésiastique intriguant, ambitieux, polémiste vétilleux, auteur d'une *Conférence de Luther avec le Diable*. Un long passage de la fin du premier volume de *l'Histoire de France* se perd dans une

---

[109] Gérauld de Cordemoy semble avoir voulu suivre le même plan que Bossuet pour son *Discours sur l'histoire universelle*, en effet ce dernier observe deux parties dans l'histoire : l'antiquité qui va des anciens dont les Grecs et les Romains, jusqu'à Charlemagne, et l'époque suivante des successeurs de Charlemagne jusqu'au siècle de Louis le grand. « Je vous donne cet établissement du nouvel empire sous Charlemagne, comme la fin de l'histoire ancienne, parce que c'est là que vous verrez finir tout à fait l'ancien empire romain. C'est pourquoi je vous arrête à un point si considérable de l'histoire universelle. La suite vous en sera proposée dans une seconde partie, qui vous mènera jusqu'au siècle que nous voyons illustré par les actions immortelles du roi votre père, et auquel l'ardeur que vous témoignez à suivre un si grand exemple, fait encore espérer un nouveau lustre. » (in op. cit. [Document électronique] (Gallica), p.6)

[110] *Histoire de France*, Par M. De Cordemoy Conseiller du Roy, lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Française, Tome I, A Paris chez Jean-Baptiste Coignard, Imprimeur du Roy, ruë S. Jacques, à la Bible d'or. MDCLXXXV. Avec Privilège du roy, côte BNF : R 132 300. Le tome II est daté de MDCLXXXIX, côte BNF : R 132 301.

[111] « Sire, je présente à votre Majesté le premier Tome de l'histoire de France, que mon père avait commencée par vos ordres. Il s'efforçait de répondre à l'honneur que Votre Majesté lui avait fait de l'appeler auprès de Monseigneur le Dauphin et de le choisir pour écrire l'histoire de la plus ancienne et de la plus puissante Monarchie qui fut au monde. Il achevait la seconde Race, et sur le point d'offrir à V. M. une partie si considérable de son ouvrage, la mort lui a enlevé cette seule consolation qu'il attendait de ses soins et de ses veilles. Il a tâché par son exactitude, à ne laisser rien échapper de tout ce qu'on pouvait tirer de l'obscurité de ces premiers temps. » (*Histoire de France,* Epistre au Roy signé : « De Cordemoy Abbé de Féniers », in op. cit. Tome I)

argutie théologique de droit canon à propos des concubines de Charlemagne. Cette question du concubinage avait été traitée de façon beaucoup plus sobre précédemment, l'auteur montrait qu'il était reconnu par les autorités religieuses de l'époque et était très courant. Le ton paraît différent, est-ce la même plume ou faut-il y voir celle du prêtre préoccupé du souci de lever toute équivoque concernant la figure emblématique de l'empereur ?

C'est que Charlemagne est manifestement un modèle, une référence, une sorte de paradigme de royauté pour l'instruction du Prince et l'édification des peuples, il est à la fois empereur et saint.

Avant lui d'autres représentent, dans le premier volume de *l'Histoire de France* de Cordemoy, la vertu politique sans la sainteté chrétienne : les Gaulois. Sans pouvoir, donc, toujours décider si le propos n'est pas infléchi par le souci du fils Cordemoy d'une stricte orthodoxie religieuse, nous pouvons voir se dégager, au fil de l'œuvre, différents principes politiques que nous reconnaissons comme appartenant au père si nous nous référons à ses opuscules historiques et politiques.

La recherche d'une cohérence entre Les Opuscules et le premier tome de *L'Histoire de France* du même auteur peut nous guider dans la restitution d'une pensée originale de philosophie politique et historique

L'histoire de France commence par une forme d'utopie : la France n'est pas encore la France mais la Gaule, et ceux qui y habitent, les Gaulois. Les Gaulois de Cordemoy incarnent un certain nombre de vertus politiques : « *Ils vivaient avec beaucoup de douceur dans leurs maisons ; et les lois contribuaient fort à y maintenir le repos.* » (*Histoire de France*, p.6). L'espace intérieur de la maison et de la famille est gouverné par des lois qui soumettent entièrement l'épouse à son époux avec puissance de vie et de mort. L'espace proprement politique est constitué par des assemblées où s'expriment les vertus civiques des Gaulois: « *Pour les vertus Politiques, il fallait qu'elles ne fussent pas inconnues aux Gaulois.* » (Idem, p.6). La parole est le premier enjeu de ces assemblées : à qui elle doit être adressée, comment elle est distribuée : « *On rapporte par exemple, qu'ils ne parlaient jamais d'affaires d'État, que dans les Assemblées*

qui se faisaient pour aviser aux affaires publiques, et que celui qui apprenait quelque chose d'important, ne le pouvait déclarer qu'aux Magistrats, estimant qu'on ne devait découvrir un secret d'État qu'à ceux qui sont préposés pour conduire les autres. On remarque aussi (...) qu'on faisait affront à ceux qui parlaient hors de leur rang, quand ils ne se taisaient pas au premier signe qu'on leur en faisait. » (Ibidem, p.6).

C'est une forme de loi naturelle qui gouverne les nations gauloises, la plus complète quand on veut ignorer les artifices, c'est à dire les mensonges, les tromperies, tout ce qui est manquement à la parole donnée *:* « *Enfin tout ce qu'on a écrit de leur gouvernement, sert à persuader qu'ils savaient autant de politique qu'on en peut savoir, quand on ne veut point user d'artifice.* » (Idem, p.6). Cette absence d'artifice représente bien la première vertu politique gauloise et si les Gaulois sont d'abord vertueux et sans artifice c'est qu'il n'ont pas encore été au contact des autres nations. Plus tard, leur entrée dans l'histoire produit en eux de profonds changements : « *On ne peut considérer les Gaulois en cet état, qu'on avoue qu'ils étaient devenus bien Barbares: Cette action* (les compagnons d'un chef de guerre du nom de Brennus, pas celui qui ravagea le Latium et dont Rome fut protégée par les oies du Capitole, ont pillé l'or du temple d'Apollon à Delphes) *ne répond ni à la dévotion que les Druides leur avaient donnée pour leurs Dieux, ni à la douceur de leurs premières mœurs. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'ils ne sont venus à ce point de barbarie que lorsqu'ils ont commencé à connaître les autres Nations: De sorte qu'on peut dire, que les Colonies qu'ils avaient envoyées en différents endroits de la terre, ne servirent qu'à leur apprendre des maux qu'ils ignoraient auparavant. La rudesse et l'intempérance des peuples Septentrionaux, l'irréligion des Grecs, et l'ambition déréglée des Romains, gâta le beau naturel de ces peuples; et lors qu'on voit le premier Brennus donner pour raison du tort qu'il faisait aux Clusiens, celui que les Romains faisaient à tant d'autres Peuples; le second entreprendre le pillage d'un Temple par le Conseil de deux Grecs, et les Gaulois dont les devanciers avaient tant aimé la sobriété ne le suivre en cet exploit, que parce qu'ils avaient bu jusqu'à n'être plus raisonnables; on ne peut désavouer que le commerce des*

autres Nations ne les eût étrangement corrompus » (Ibidem, p.20). On notera que le contact des Grecs et des Romains a rendu les Gaulois barbares, singulière évolution de point de vue, puisque le terme de barbare désigne d'abord le non grec et puis par extension, celui qui n'est pas intégré à la civilisation gréco-romaine, donc sauvage, brutal, violent, non policé. Ici, bien au contraire, ce sont Grecs et Romains qui « ensauvagent », « barbarisent » les vertueux Gaulois, au départ policés au sens politique, c'est à dire connaissant les usages politiques, Cordemoy dit : n'ignorant rien de la politique.

Mezeray, dans l'Histoire de France[112] qu'il a écrite peu avant Cordemoy accorde cette vertu aux Germains, sauf le vice de l'ivrognerie, qu'il oppose aux Grecs et aux Romains : « *Maintenant qui voudrait parler des vertus et des vices des Germains, dirait qu'ils avaient la valeur et l'amour de la liberté au souverain degré ; Qu'ils étaient fidèles et sincères, nullement adonnés au luxe ni aux délices, extrêmement chastes, et ennemis de toute impureté ; les abominations si communes parmi les Grecs et les Romains étant très rares parmi eux, et rudement châtiés. Qu'ils avaient une grande sobriété pour le manger, mais une extrême intempérance pour le boire : de sorte que qui eût voulu fournir à leurs excès, les eût plutôt vaincus par le vin que par les armes. Qu'ils se montraient aussi doux et miséricordieux aux suppliants, que cruels à leurs ennemis ; Et qu'ils exerçaient bien la justice entre eux dans la même Cité ; mais qu'ils n'en gardaient point à l'égard de leurs voisins. La force faisait leur droit, et tout ce qu'il pouvaient ravir était à eux : même ils n'envahissaient pas les terres pour les cultiver, mais pour les déserter. Il était de la gloire et de la grandeur d'une Cité d'avoir une vaste solitude tout au tour de ses frontières, soit pour se rendre plus redoutable, soit pour éloigner davantage les ennemis, et*

---

[112] *Histoire de France depuis Faramond jusqu'au règne de Louis le juste :* enrichie de plusieurs belles et rares antiquitez et de la vie des reynes. Des portraits au naturel des Rois, de Reines, et des Dauphins, tirez de leurs Chartes, Effigies, et autres anciens Originaux. Et d'un recueil des médailles qui ont esté fabriquées sous chaque Regne ; et de leur explication servant d'éclaircissement à l'Histoire. Par le sieur F. de Mézeray, Historiographe de France. Nouvelle Edition. Reveuë, et augmentée par l'Auteur d'un Volume de l'Origine des François. Tome premier. A Paris, chez Denys Thierry, ruë S. Jacques, devant la ruë du Plâtre, à la ville de Paris. Jean Guignard, à l'entrée de la grand' Salle du Palais, à l'Image Saint Jean. Et Claude Barbin, sur le second Perron de la Sainte Chapelle. M.DC.LXXXV. Avec privilège du Roy.

mettre au devant d'elle la disette et le dégât pour barrière. » (*Histoire de France*, Mézeray, tome I, X, livre I, p.27, [47])[113]

Les Germains de Mézeray deviennent ainsi des modèles de vertu, et leur résistance à la romanisation, une résistance au vice : « *Pour la liberté, jamais peuple n'en a été plus jaloux, et ne l'a plus longtemps et plus heureusement défendue que les Germains. On peut dire, qu'ayant été chassée* (la Liberté) *de tout l'Univers par les Romains, elle s'était réfugiée au-delà du Rhin, où elle avait pour compagnes et pour Gardes la Pauvreté, l'Innocence, la Frugalité, et la Pudeur ; Et que là dans l'enceinte des forêts et des marécages, tantôt attaquée, et tantôt faisant de courageuses sorties, elle combattit cinq cents ans durant contre la Tyrannie, et contre toute sa suite : je veux dire l'Ambition, le Luxe, les Voluptés, les Flatteries, la Corruption, les Divisions, et tout les moyens, dont cette cruelle ennemie du genre humain se sert à forger des chaînes et des menottes. Aussi les Germains ne voulaient point avoir de villes, ni même apprendre aucun des arts libéraux, comme s'ils les eussent crus plus propres à flatter les vices, et à ramollir les courages, qu'à entretenir les véritables et nécessaires vertus. Ils ne connaissaient point d'honneurs, point de dignités que celles que le mérite leur donnait ; Et il n'avaient point encore foui de mines d'or, ni d'argent : à peine avaient-ils du fer pour s'armer. Ainsi n'y ayant rien parmi eux de tout ce qui fait le prix de la Servitude ; il était bien difficile d'y établir la Domination absolue*. » (*Histoire de France*, Mézeray, Idem, p.28, [48]) On peut imaginer que Jean-Jacques Rousseau aurait pu faire la lecture de ces pages[114].

---

[113] Quand nous indiquons un renvoi de page entre crochets, il s'agit soit de la pagination de la reproduction numérique en fichier image (pdf) de l'œuvre citée, soit, pour les opuscules de Cordemoy seulement, d'une discordance entre la numérotation de l'édition en haut de page et la numérotation réelle mise par nous entre crochets.

[114] La vision qu'a Fénelon des Germains et particulièrement des Francs est bien moins favorable, les Gaulois polis par Rome sont préférés à ces Germains barbares que sont les Francs : « Les Francs n'étaient alors qu'une troupe errante et farouche, presque sans lois et sans police, qui ne faisait que des ravages et des invasions. Il ne faut confondre les Gaulois polis par les Romains avec ces Francs si barbares. Il faut laisser voir un rayon de politesse naissante sous l'empire de Charlemagne ; mais elle doit s'évanouir d'abord. La prompte chute de sa maison replongea l'Europe dans une affreuse barbarie. Saint Louis fut un prodige de raison et de vertu dans un siècle de fer. La résurrection des lettres et des arts a commencé en Italie, et a passé en France fort tard. La mauvaise subtilité du bel esprit en a retardé le progrès. » (Fénelon, *Lettre à l'Académie*, op. cit., p.78 [78])

Le point de vue de Cordemoy est bien plus politique : le modèle gaulois présente une forme de paradigme du bon peuple, comme le peuple hébreu de l'histoire sainte, Charlemagne représentant le paradigme du souverain. Cordemoy suit une perspective axiologique basée sur une théorie implicite du pouvoir politique, ce n'est pas le propos de Mézeray, beaucoup moins soucieux de théorie politique. Par contre Mézeray se montre bien plus violent dans la critique de la culture et de la civilisation romaine sans pourtant qu'advienne dans ce qu'il écrit l'idée d'une construction politique qui reprendrait ses critiques. Il est le continuateur d'une tradition qui fait de l'homme civilisé l'instrument de passions incontrôlées, le jouet de besoins artificiels ; par le luxe et le raffinement il perd sa vraie nature. Le barbare, par contre, reste plus proche de la bonté de sa nature première, c'est un débat ancien que connaissait déjà l'antiquité et qui avait été rouvert par la découverte des peuples des nouvelles terres des Amériques et d'Afrique. Le civilisé devient le corrupteur de celui qui vit dans la vertu de sa force première : « *Bien pis que cela, ils* (les Germains) *se laissèrent caresser par les Romains, et corrompre par leurs présents, et par l'éclat des emplois pour passer à leur service, et pour leur suggérer les moyens de subjuguer leur patrie. Et d'ailleurs il s'allumait à toute heure de furieuses guerres entre leurs peuples les plus belliqueux, qui se détruisaient les uns les autres ; De sorte que s'il y eut encore eu parmi les Romains quelque reste de l'ancienne vertu de République, et un peu moins de discorde qu'il n'y avait, la nation Germanique eût peut-être subi le joug aussi bien que les autres.* » (Histoire de France, Mézeray, Idem, p.28, [48])

Mézeray met Germains et Gaulois sur le même plan jusqu'à déclarer : « *C'est ce que nous avons jugé à propos de remarquer, touchant les mœurs et les coutumes des Germains : qui pour la plus grande partie étaient semblables à celles des Gaulois, et dont il est certain que nos anciens François avaient retenu beaucoup de choses, qu'ils ont gardées jusque sous le règne des Capétiens.* » (Idem, p.28, [48])

Les Romains sont une domination étrangères ce que ne sont pas les

Germains, la parenté entre Gaulois et Germains sert à justifier une identité, quand même elle n'est pas formulée explicitement : « *Les Gaules ayant été conquises par Jules César, demeurèrent sous l'Empire des Romains près de cinq cents ans : pendant lesquelles elle eurent à souffrir toujours la rigueur de la domination étrangère, souvent les calamités des guerres civiles d'entre leurs Maîtres, et plus souvent les maux et les ravages que causaient les incursions des peuples Germains* » (Idem, p.28-29, [48-49]), Germains tout à la fois ravageurs et libérateurs puisqu'ils mettent fin à la tutelle de Rome. Cette question de la pureté du peuple puis de la perte de sa nature première est bien sûr à comprendre dans une référence à l'écriture sainte. L'histoire du peuple Hébreu, peuple élu et peuple pécheur, une autre tradition remontant à Platon et Xénophon[115] sont aussi présentes dans cette lecture de l'histoire comme dans celle de Cordemoy bien sûr.

Sans doute les Gaulois de Cordemoy sont-ils proches des premiers Hébreux dans le récit biblique, et ce qui le donne à penser c'est un passage dans lequel Cordemoy explique qu'ils n'ont pas besoin de rois héréditaires pour se gouverner, que l'autorité suprême émane du peuple qui choisit en son sein celui qui exercera un temps assez court la souveraine magistrature : « *Ils ne reconnaissaient point de Puissance au dessus de celle des Chevaliers: Et ceux, qui étaient assez sages et assez vaillants pour mériter l'amitié de tous les Citoyens d'une ville, acquéraient quelquefois tant d'autorité, qu'on leur accordait le nom de Rois ou la Souveraine Magistrature. Mais cette Puissance n'était ni absolue, ni héréditaire, ni continuée à certaines familles.* » .(*Histoire de France*, p.6).

Ainsi, comme les Hébreux du temps des Juges, les Gaulois n'ont pas besoin d'un monarque héréditaire et celui qu'ils appellent roi est plutôt un individu singulier, coopté pas ses pairs pour exercer un temps très court un pouvoir limité par des lois.: « *Il y avait même des Villes dont les Lois ne souffraient pas qu'un même Chevalier exerçât la Royauté ou la Souveraine Magistrature plus d'une année, et où l'on appréhendait si fort que cette Puissance ne dégénérât en*

[115] Platon dans le *Timée* : 22d-27b, Xénophon dans la *Cyropédie* : chapitre 3.

tyrannie, qu'on ne souffrait point que la première place fût occupée par deux proches parents de suite. Au reste la Religion était tellement jointe au gouvernement, qu'on ne reconnaissait pour Rois ou pour Magistrats Souverains, que ceux dont les Druides, qui faisaient la fonction de Prêtres, avaient confirmé l'élection. » (Ibidem , p.7). La limitation du pouvoir du premier magistrat peut être extrême : « *Il y avait aussi des Villes, où tant qu'un chevalier était Roi, il ne lui était pas permis d'en sortir ; et en toutes on dégradait les Magistrats ou les Rois, dés qu'on reconnaissait qu'ils préféraient leur intérêt particulier à celui du Public, ou qu'ils suivaient plus leurs mouvements que les Lois du Pays : ce qui les obligeait sans doute à gouverner toujours avec beaucoup de modération et de justice. Ils veillaient sur tout à empêcher que ceux des Villes voisines n'empiétassent sur leur territoire.* » (Ibidem, p.7).

Les Hébreux de Fleury sont eux-mêmes bien proches des premiers hommes de La Bruyère en qui l'on retrouve sagesse, frugalité et moralité, institutions politiques fondées sur la famille extensive. La Bruyère mesure l'éloignement de nos sociétés modernes de ce modèle implicite[116]

On retrouve le souci de l'intérêt public dans les Opuscules de Cordemoy : « *Au milieu d'une si étrange confusion, ce jeune Prince* (celui de l'État Réformé dont nous entretient Cordemoy dans son rêve qui est une utopie politique. Ce jeune prince est en fait une représentation élogieuse du jeune Louis XIV) *qui semblait devoir céder à l'infortune de son État, le rendit le plus heureux du*

---

[116] « Alors, ni ce que nous appelons la politesse de nos moeurs, ni la bienséance de nos coutumes, ni notre faste, ni notre magnificence ne nous préviendront pas davantage contre la vie simple des Athéniens que contre celle des premiers hommes, grands par eux-mêmes, et indépendamment de mille choses extérieures qui ont été depuis inventées pour suppléer peut-être à cette véritable grandeur qui n'est plus.
La nature se montrait en eux dans toute sa pureté et sa dignité, et n'était point encore souillée par la vanité, par le luxe, et par la sotte ambition. Un homme n'était honoré sur la terre qu'à cause de sa force ou de sa vertu; il n'était point riche par des charges ou des pensions, mais par son champ, par ses troupeaux, par ses enfants et ses serviteurs; sa nourriture était saine et naturelle, les fruits de la terre, le lait de ses animaux et de ses brebis; ses vêtements simples et uniformes, leurs laines, leurs toisons; ses plaisirs innocents, une grande récolte, le mariage de ses enfants, l'union avec ses voisins, la paix dans sa famille. Rien n'est plus opposé à nos moeurs que toutes ces choses; mais l'éloignement des temps nous les fait goûter, ainsi que la distance des lieux nous fait recevoir tout ce que les diverses relations ou les livres de voyages nous apprennent des pays lointains et des nations étrangères. » (La Bruyère, *Les Caractères*, « Discours sur Théophraste » p.68 dans l'édition du Livre de Poche, 1995.

monde : et il usa de tant de conduite en toutes choses, qu'en moins de six ans, il répara tous les désordres d'un siècle entier. Enfin, ayant considéré que les différentes parties de l'État étaient sujettes à des lois, la plupart contraires entre elles, et toutes faites, ou par hasard, ou par caprice, ou par intérêt, il crut en devoir faire qui fussent universellement observées, et qui n'eussent pour fin que le bonheur des peuples. » (*De la Réformation d'un État*, in op. cit., p.160, (p.17)).

Dans les opuscules, cependant, le pouvoir royal est quasi absolu, et le roi n'a de compte à rendre qu'à Dieu, du moins est-ce ce que l'on trouve dans *De la Réformation d'un État* : « *Vous saurez donc, Messieurs, que nous avons un Roi si souverain dans l'État, que pour témoigner quelle est sa puissance, nous avons coutume de dire, qu'il ne doit rendre compte qu'à Dieu.* » (op. cit., p.163, (p.18))[117]. Ainsi s'expriment les ambassadeurs de L'État Réformé, ce modèle de gouvernement, cette utopie que Cordemoy met en place dans son opuscule qui, comme l'avons écrit, se présente sous la forme d'un rêve. Le caractère absolu du pouvoir royal, est un trait de la pensée de notre auteur, on en trouve la marque dans d'autres opuscules. Ainsi dans *Des Moyens de rendre un État heureux* Cordemoy à la proposition : « *On ne peut manquer d'être malheureux sous un Prince tout-puissant, s'il arrive qu'il soit ou méchant, ou insensé* », répond : « *On ne saurait manquer d'être malheureux sous un Prince, fût-il tout bon et tout sage, quand il n'est pas tout-puissant. Il empêchera bien des maux qu'il pourra*

---

[117] Au livre premier de *La République* chapitre VIII, intitulé : « De la souveraineté », page 92 dans l'édition de 1579 à Lyon chez Jean de Tournes, Jean Bodin écrit : « Et tout ainsi que le Pape ne se lie jamais les mains, comme disent les canonistes : aussi le Prince souverain ne se peut lier les mains quand ores il voudrait. Aussi voyons nous à la fin des édits et ordonnances ces mots : CAR TEL EST NOTRE PLAISIR, pour faire entendre que les lois du Prince souverain, ores qu'elles fussent fondées en bonnes et vives raisons, néanmoins qu'elles ne dépendent que de sa pure et franche volonté. Mais quant aux lois divines et naturelles, tous les Princes de la terre y sont sujets, et n'est pas en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent être coupables de lèse majesté divine, faisant guerre à Dieu, sous la grandeur duquel tous les Monarques du monde doivent faire joug et baisser la tête en toute crainte et révérence. Et par ainsi la puissance absolue des Princes et seigneuries souveraines, ne s'étend aucunement aux lois de Dieu et de la nature : et celui qui a mieux entendu que c'est de puissance absolue, et qui a fait ployer les Rois et les Empereurs sous la sienne, disait que ce n'est autre chose que déroger au droit ordinaire : il n'a pas dit aux lois divines et naturelles. »

empêcher, mais ceux auxquels il ne pourra rien, deviendront extrêmes. » (*Des moyens de rendre un État heureux*, op. cit., p.214, (p.40)).

Une des raisons du caractère absolu du pouvoir royal est la nécessaire unité du pays. Cordemoy suit-il la leçon de Hobbes, le pouvoir d'un seul serait-il le moyen unique de sortir d'un état de guerre civile permanent ? La leçon est sans doute commune à bien des penseurs du temps, au sortir de la Fronde et alors que le souvenir des guerres de religion n'est pas si lointain, quand enfin certains sont obsédés par la question de l'unité religieuse du pays. De ce point de vue Cordemoy n'est pas le plus extrême de son temps, on trouve dans *Les Caractères* de La Bruyère au chapitre « du Souverain ou de la République », pour caractériser le bon prince, le propos suivant : « Que *de dons du Ciel ne faut-il pour bien régner !* (...) *Une vaste capacité* (...) *qui sache aussi se renfermer au dedans, et comme dans les détails de tout un royaume, qui en bannisse un culte faux, suspect et ennemi de la souveraineté, s'il s'y rencontre ; qui abolisse des usages cruels et impies, s'ils y règnent* » (*Les Caractères*, X, « Du Souverain ou de la République », 35, I.). Sur la fonction proprement pastorale du souverain Cordemoy paraît, donc, moins radical, concernant la question religieuse : « *Il faut, tout au plus, quand une extrême nécessité le veut, tolérer l'exercice d'une fausse Religion : mais il ne faut, pour quoi que ce soit, accorder des privilèges, ou des exemptions à ceux qui la professent* » (*Maximes tirées de l'Histoire*, les Œuvres de Monsieur de Cordemoy, Idem, p.222, (p.44)). Mais aussi : « *La religion est le plus odieux prétexte, qu'on puisse donner à une cruauté* » (Idem, p.225, (p.45)).

La réflexion politique de Cordemoy sur les Gaulois, la façon dont il les représente, est guidée par ce souci d'une nécessaire unité des peuples en des ensembles transcendants. En refusant le pouvoir royal, du moins son caractère absolu, les Gaulois s'exposent au pire des maux : la division. L'unité a bien entendu, également un sens religieux, l'unité de l'Église voulue par les pères de l'église, le « catholon » et l'obligation de contraindre ceux qui voudraient s'y soustraire, que l'autorité catholique romaine du temps lisait dans le « compelle intrare », *contrains les d'entrer* de la parabole évangélique des invités remplacés

par des pauvres, (Luc, 14, 23).

Les premiers Gaulois sont dans un état de dispersion, disséminés en de multiples petites cités-nations. A travers eux c'est un état de nature qui est décrit, Cordemoy expliquait le premier état de nature comme celui de la famille patriarcale dirigée par un chef qui n'est autre que le pater familias disposant comme le mari gaulois dans le couple, d'un droit absolu sur ceux qui lui sont soumis, de vie et de mort même, s'agissant du chef de famille gaulois : « *Elles* (les femmes gauloises) *étaient d'ailleurs fort soumises, à cause d'une autre loi qui donnait à leurs maris puissance de vie et de mort sur elles, et sur leurs enfants.* » (*Histoire de France*, tome1, p.6).

Cordemoy dans *Des moyens de rendre un État heureux*, pose le préliminaire suivant : « *Un état est à plusieurs villes, ce qu'une ville est à plusieurs familles, et ce qu'une famille est à chacune des personnes qui la composent. Si bien que, pour voir jusques dans le principe, ce qui peut rendre un État parfaitement heureux, il faut voir ce qui rend une famille heureuse. Une famille se peut prendre de deux manières ; ou comme elle devrait être dans le pur état de la nature ; ou comme elle peut être, quand il y a du mélange.* » (*Des moyens de rendre un État heureux*, les Œuvres de Monsieur de Cordemoy, p.204-205, (p.36)) Nous avons déjà questionné cette distinction entre « état de la nature » et « état de mélange », ce que nous voyons pour l'instant c'est l'affirmation du pouvoir paternel comme pouvoir absolu énoncé non plus comme un fait historique, constaté chez les Gaulois, mais comme un principe politico-familial : « *Dans le premier état*(de la nature), *une famille est heureuse, lors qu'il s'y trouve quatre choses. La première, quand la puissance n'y est pas divisée, et que tous les descendants de celui qui en est le chef, lui sont parfaitement soumis.* » (Idem, p.205, (p.36)). A notre avis la soumission des épouses est sous-entendue, mais le pouvoir paternel étant une représentation originelle du pouvoir royale, sa mention, ici, ne ferait pas sens. On peut donc parler d'une ontogenèse de l'État, son principe organisateur existe à l'état embryonnaire dans la famille patriarcale. Il se constitue par agrégations successives, l'état premier de la nature, comme l'exprime Cordemoy, est donc un état de désagrégation. Les Gaulois très

proches de cette première organisation en groupes patriarcaux, puis en cités-États, représentent une origine naturelle approximative pour l'État - Royaume France, ils possèdent dans leurs lois domestiques les principes de la royauté comme pouvoir pastoral, paternel et fédérateur, mais ils manquent à étendre ces principes à l'organisation politique de leurs États. Il ressort de tout ce qu'écrit Cordemoy qu'il n'est nullement souhaitable de retourner à la dissémination primitive des populations en groupes patriarcaux ou en de multiples états, rien ne permet pourtant de parler de mouvement de l'histoire dans sa pensée. Le point de vue est plus pragmatique, il s'appuie sur les leçons de l'Histoire, *Les maximes tirées de l'Histoire*, la désunion est facteur de trouble et l'origine de grands malheurs, néanmoins l'hypothèse d'une genèse de l'État conduit à supposer une dissémination primitive des populations pré-étatiques.

A l'opposé de cette dissémination originelle il y a, toujours possible, une désagrégation téléologique, pourrait-on dire, au rebours du processus d'agrégation que représente l'histoire du royaume. Cette désagrégation n'est aucunement retour à une origine pré-historique, mais plutôt mal résultant d'un affaiblissement du pouvoir royal.

A l'époque des Gaulois tout ce qui nuit à l'unité entraîne par désagrégation, la dégénérescence du groupe. Il y a deux causes à cette dégénérescence, la désunion qui justifie a contrario le pouvoir d'un seul, et la corruption, l'aliénation de soi par l'influence de mœurs étrangères. Pour ce qui est de la désunion, elle est, chez eux, primitive et non pas acquise au cours ou au terme d'un processus historique, elle demeure néanmoins le principal agent de délitage de la civilisation gauloise.

La décadence politique des Gaulois trouve, donc, son origine dans leur désunion, dans le morcellement de leur territoire en de multiples communautés, cités indépendantes les unes des autres. Ce morcellement entraîne d'inévitables guerres sans fin : « *Mais comme il est impossible d'égaler tant de petits Souverains, et d'empêcher qu'ils n'entreprennent les uns sur les autres, il y avait toujours des guerres entre eux, il arrivait même souvent qu'une seule Ville faisait ombrage à plusieurs autres, qui se joignant toutes ensemble choisissaient entre*

leurs Chevaliers un Roy ou Magistrat capable de les maintenir. Ainsi, quoique tous les Gaulois ne fussent en effet qu'une même nation, ils étaient divisés en plusieurs peuples, qui faisaient presque autant d'États séparés, ou pour parler comme César, autant de Cités différentes qu'ils étaient de différents peuples. Outre que chaque Cité avait ses assemblées, elle envoyait de temps en temps des députés aux Assemblées générales qui s'y faisaient pour résoudre des affaires de plusieurs peuples unis. » .(*Histoire de France,* tome I, p.7).

L'existence d'un roi unificateur, eût, a contrario, empêché ce processus de désagrégation. Voici, donc, par le contraire, définie une vertu essentielle du pouvoir royale : la faculté d'unifier un peuple, le roi est l'expression de l'unité de son peuple. La fonction unificatrice du prince, Cordemoy l'affirme à plusieurs reprises dans ses opuscules. Dans l'un d'eux que nous avons déjà cité, *Des moyens de rendre un État heureux*, Cordemoy fait un parallèle entre état et famille[118], comme nous l'avons vu plus haut : « (...) *une famille est heureuse, lors qu'il s'y trouve quatre choses. La première, quand la puissance n'y est pas divisée, et que tous les descendants de celui qui en est le chef, lui sont parfaitement soumis. La seconde, lorsque chaque particulier de la famille traite les autres particuliers comme il veut en être traité, et qu'il aime beaucoup plus la commodité de toute la famille, que la sienne. La troisième, lors que le chef est bien persuadé qu'il n'est puissant sur sa famille, que pour la rendre parfaitement heureuse, et non pas pour en faire tout ce qu'il lui plaît. La quatrième, lors que pour règle de sa conduite, il n'a que l'Evangile, et qu'il le fait garder exactement.* » (*Des moyens de rendre un État heureux*, les Œuvres de Monsieur de Cordemoy, p.205, (p.36)).

L'autorité absolue du pater familias[119] et au-delà, du monarque dont il est le

---

[118] On trouvera le parallèle suivant dans *La République* de Bodin : « Tout ainsi donc que la famille bien conduite, est la vraie image de la République, et la puissance domestique semblable à la puissance souveraine : aussi est le droit gouvernement de la maison, le vrai modèle du gouvernement de la République. Et tout ainsi que les membres chacun en particulier faisant leur devoir, tout le corps se porte bien : aussi les familles étant bien gouvernées, la République ira bien. » (Op. cit., Livre premier, Chapitre II, « Du ménage et la différence entre la République et la famille », p.8)

[119] Sur la question du droit paternel, Bodin écrit dans *La République* : « Le Droit gouvernement du père et des enfants gît à bien user de la puissance, que Dieu a donné au père sur ses enfants

prototype pour Cordemoy comme la plupart des penseurs politiques de son temps[120], trouve ici une limite toute relative, celle de rendre heureux ceux qui sont placés sous son autorité. Il devient par cette exigence du bonheur des peuples ou des familles le premier serviteur et non le premier servi[121]. Il faut encore noter combien cette pensée du bonheur séculier des peuples nous éloigne du modèle politique pourtant si prégnant à l'âge baroque, de La cité de Dieu augustinienne[122]. Le souverain chrétien doit être pour Augustin d'abord soumis à Dieu, instrument de sa volonté ce n'est pas le bonheur séculier de son peuple qu'il a en vu mais la seule gloire de Dieu. Il doit ainsi abandonner toute idée de

---

propres, ou la loi sur les enfants adoptés, et en l'obéissance, amour, et révérence des enfants envers les pères. Le mot de puissance, est propre à tous ceux qui ont pouvoir de commander à autrui. Ainsi le Prince, dit Sénèque, commande aux sujets,le magistrat aux citoyens, le père aux enfants, le maître aux disciples, le capitaine aux soldats, le seigneur aux esclaves. Mais de tous ceux-là, il n'y en a pas un, à qui nature donne aucun pouvoir de commander, et moins encore d'asservir autrui, hormis au père, qui est la vraie image du grand Dieu souverain, père universel de toutes choses, comme disait Procle Académicien. Aussi Platon ayant en premier lieu articulé les lois, qui touchent l'honneur de Dieu, il dit, que c'est une préface de la révérence que l'enfant doit au père, duquel, après Dieu, il tient la vie, et tout ce qu'il peut avoir en ce monde. Et tout ainsi que nature oblige le père à nourrir l'enfant, tant qu'il est impuissant, et l'instruire en tout honneur et vertu : aussi l'enfant est obligé, mais beaucoup plus étroitement, d'aimer, révérer, servir, nourrir le père, et ployer sous ses mandements en toute obéissance, supporter, cacher, et couvrir toutes ses infirmités et imperfections, et n'épargner jamais ses biens, ni son sang, pour sauver et entretenir la vie de celui, duquel il tient la sienne. » (Op. cit., Livre I, chapitre IV, « De la puissance paternelle, et s'il est bon d'en user comme les anciens Romains. », p.20

[120] Et tout particulièrement ceux du Petit Concile comme l'écrit François Xavier Cuche : « La première phrase des *Pensées Politiques* de Fleury tranche avec netteté : "Le but de la politique est de rendre un peuple heureux." Aucune idée n'est plus commune aux écrivains du Petit Concile, à la suite de Bossuet lui-même, comme déjà de tous les auteurs chrétiens antérieurs et, avant eux, des philosophes antiques. » (*Une pensée sociale catholique*, op. cit., p.219)

[121] On trouve dans les Mémoires de Louis XIV la déclaration suivante : « Nous devons considérer le bien de nos sujets plus que le nôtre propre. Ce n'est que pour leurs avantages que nous devons leur donner des lois ; et ce pouvoir que nous avons sur eux ne nous doit servir qu'à travailler plus effectivement à leur bonheur. » (Cité par Théodore Funck-Brentano dans une note de son édition du *Traité d'économie politique* de Montchétien, op. cit., p.4 [125], note 1)

[122] Considération du souverain au service du bonheur des peuples très éloignée également de la vision machiavélienne d'un Gabriel Naudé dans son traité *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, d'un peuple brute et versatile à dominer par la ruse et la tromperie : « Or d'autant que la force gît toujours de son côté (le peuple), et que c'est lui (le peuple) qui donne le plus grand branle à tout ce qui se fait d'extraordinaire dans l'Etat, il faut que les Princes ou leurs Ministres s'étudient à le manier et persuader par belles paroles, le séduire et tromper par les apparences, le gagner et tourner à ses desseins par des prédicateurs et miracles sous prétexte de sainteté, ou par le moyen des bonnes plumes, en leur faisant faire des livres clandestins, des manifestes, apologies et déclarations artistement composées pour le mener par le nez, et lui faire approuver ou condamner sur l'étiquette du sac tout ce qu'il contient. » (Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, in op. cit., pp.255-256 [263-264]). (Voir note 151, p.145)

vaine gloire et ce n'est que par l'effet d'une grâce surabondante et non automatique que Dieu peut lui accorder comme à Constantin ou Théodose le succès de ses entreprises mais qui déjà, par une ruse de la raison divine, sont celles de Dieu lui-même. Le modèle augustinien, celui même que suivront Claude Fleury comme Bossuet, est l'histoire des Hébreux où appert à l'évidence la providence divine. Dans l'œuvre de Cordemoy ce travail de la providence n'est plus aussi manifeste et de plus, reprenant l'origine gauloise comme un modèle de première vertu politique, Cordemoy semble bien loin du premier modèle augustinien. Alors bien sûr les Gaulois de Cordemoy ressemblent beaucoup aux Hébreux de Fleury ou Bossuet par la simplicité de leur mœurs, leur proximité d'une nature qui les fait sans artifice, mais comment la grâce pourrait-elle opérer en un peuple qui n'a pas encore reçu le message de l'évangile !

Le modèle gaulois n'est pas pour autant laïc, c'est même plus grave que cela, il est forcément païen mais Cordemoy n'y insiste guère, surtout quand il fait l'éloge des Druides, de leur rôle dans l'élection du chef politique. L'important c'est la place du religieux dans l'organisation de l'État quand même la religion du peuple est païenne[123].

Dans L'Histoire de France de Mézeray on trouve également cette idée d'une première vertu des Gaulois, qu'ils auraient perdue au contact des nations plus policées comme les Phocéens de Marseille : « *Le voisinage de cette ville Grecque Asiatique communiqua la langue Grecque, les Arts libéraux, l'éloquence et la politesse aux peuples de la Gaule : mais avec cela se glissèrent aussi les délices, les voluptés, les vices et les ordures abominables, auparavant inconnues à ces peuples innocents ; dispositions infaillibles à la servitude ; qui suit nécessairement la corruption des mœurs.* » (*Histoire de France* de Mézeray, Livre I ; page 7, [27]). Mézeray suit les leçons des historiographes grecs et latins, César, Strabon, Plutarque, Tacite, Diogène Laërce, l'image de la pureté et de la

---

[123] Dans son travail sur les minutes du procès en hérésie d'un meunier frioulan au 16ème siècle Carlo Ginzburg montre combien était ancrée dans les croyances populaires l'idée d'une égalité des religions, du moins de celles du livre : toute religion est bonne et ce qui importe c'est que celui qui y est né la pratique avec conscience : « toutes les fois sont bonnes pour qui les observe sans les violer. » (Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle,* Editions Aubier – Histoires, Flammarion, Paris, 1980, 59, p.168)

vertu du barbare et des vices de l'urbanité et de la civilisation sont un motif que l'on trouve déjà chez Xénophon[124]. Mezeray renvoie souvent à Tacite et s'attarde davantage aux Germains qu'aux Gaulois mais il n'y a pas chez lui l'élaboration d'un modèle premier du politique qui aurait en même temps une puissance herméneutique permettant d'appréhender le champ du politique comme le lieu d'expression d'un certain nombre de valeurs immuables dont un peuple originel aurait donné les prémices.

L'analyse que fait Mezeray de l'état de la Gaule avant les conquêtes de César diverge sensiblement de celle de Cordemoy. Pour Cordemoy il y a une forme d'unité des institutions gauloises celles d'une monarchie élective aux pouvoirs trop bridés par les assemblées dont elle émane, mais aussi une multitude de monarques empêchant une unité d'action face à un ennemi supérieur en force. C'est donc essentiellement l'unité politique qui manque aux Gaulois malgré leur vertu politique et des institutions communes. Pour Mezeray, il n'y a pas d'unité des institutions mais discordances des pouvoirs qui aboutit à une impuissance politique, il n'y a donc là aucun modèle herméneutique à découvrir, il n'y a pas d'axiome gaulois de la politique telle qu'elle se dessine dans *l'histoire de France*. : « *Toute la Gaule n'était alors qu'un grand corps composé de plusieurs États, à peu près comme est aujourd'hui l'Allemagne, hormis qu'elle n'était pas toute sous un Chef. Elle avait ses assemblées générales, ses ordres et ses règlements, afin d'entretenir l'union, et de pourvoir à la défense commune. Mais cette liaison était fort interrompue, et presque tout à fait anéantie, par des discordes perpétuelles ; car comme il y avait diverses sortes de gouvernements, néanmoins tous électifs et dépendants presque absolument du peuple, les uns en République, dont les peuples s'appelaient libres, les autres régies par un certain nombre des meilleurs ou des plus riches, les autres ayant des Princes, quelques-uns des Rois, il était fort difficile d'accorder les intérêts contraires de tant de gens. Et ce qui faisait le plus de mal, c'était la jalousie des faibles contre les plus forts, et l'ambition des Rois et des peuples les plus puissants, qui voulaient*

[124] Platon dans le *Timée* : 22d-27b, Xénophon dans la *Cyropédie* : chapitre 3.

empiéter la prééminence et le commandement sur tous les autres ; ainsi les Berruyens l'eurent un temps, les Auvergnats un autre, les Séquanais un autre. » (Idem, p.8, [28])

Mezeray conduit une sorte de parallèle entre Gaulois et Germains, s'exprimant surtout sur ces derniers, il les présentent comme gouvernés par une forme de « démocratie mêlée » : « *Il y avait, si je ne me trompe, de trois sortes de gouvernement entre les Germains. En quelques endroits le peuple avait la principale autorité, et néanmoins il élisait souvent, ou un Prince, ou un Roi, quelquefois un Général ou Conducteur ; je le nommerai Duc, du mot latin Dux : Mais la puissance de tous ces chefs dépendait entièrement de la Cité ou Peuple, ainsi il y avait toujours de la démocratie mêlée. En quelques autres pays, comme parmi les Gothons, les Rois régnaient avec plus de pouvoir, non pas toutefois au préjudice de la liberté ; c'est-à-dire qu'ils ordonnaient avec connaissance de cause, suivant le droit et la raison : voilà une Royauté tempérée. Les Suïons, ce sont les Suédois, parce qu'ils aimaient fort les richesses, avaient des Monarques absolus, qui tenaient toutes les armes enfermées de peur de révolte, et ne se fiaient de cette garde qu'à un Serf : c'étaient donc Monarchie, et même quelque chose de plus rude ; car les Affranchis, les Valets, et autres gens de basse naissance y gouvernaient. Je n'oserais pas dire qu'il n'y eut point aussi d'États régis seulement par les plus nobles : on nomme cela Aristocratie ; Au moins Strabon écrit en son quatrième livre, que les Belges, qui étaient Germains d'origine, se gouvernaient de la sorte. Et quant à l'État des Sitons ou Norvégiens qui se laissaient commander par des femmes, je ne sais quel nom lui donner, puisqu'il ne dégénérait pas seulement de la liberté, mais même de la servitude.*

J'ai dit que les Cités où le peuple était le Maître, élisaient un Roi, ou un Duc, ou un Prince. Ce Duc ne commandait que dans la guerre : sitôt qu'elle était finie, son pouvoir finissait. » (Ibidem, p.21-22, [41-42])

Mezeray décrit les institutions des Gaulois en même temps que celles des Germains partant du principe qu'elles se confondraient et qu'on retrouverait sous des noms différents les mêmes réalités.

Un autre principe s'affirme, dans les vertus politiques gauloises; selon

Cordemoy, celui de la profonde conjonction du pouvoir de gouverner et du pouvoir religieux : « *Au reste la Religion était tellement jointe au gouvernement, qu'on ne reconnaissait pour Rois ou pour Magistrats Souverains, que ceux dont les Druides, qui faisaient la fonction de Prêtres, avaient confirmé l'élection*.» (*Histoire de France*, tome I, p.7). Ce n'est certes pas l'onction papale mais la convergence des autorités n'en est pas moins frappante. Si cette conjonction du druide et du magistrat souverain est considérée comme un bien par Cordemoy, un problème de taille se pose alors. Le principe premier serait l'alliance du religieux et du politique, la nature de la religion ne serait que secondaire, serait alors secondaire le caractère païen ou chrétien de l'autorité religieuse pour définir comme bienfait l'alliance du sceptre et du goupillon. Or la religion révélée est par définition la seule vraie, toute autre enseignement ou dogme qui ne serait pas contenu dans la révélation, qui ne serait donc pas chrétien, ne peut être que faux, odieux et méprisable. On voit l'abîme de contradictions dans lequel nous tombons. Cordemoy serait-il convaincu de croire en une relativité des religions ?

Ce pragmatisme religieux de Cordemoy se manifeste à d'autres endroits de son œuvre quand il rapporte le pillage du temple de Delphes, temple d'Apollon, dieu païen, par les Gaulois du chef Brennus. Il condamne ce pillage d'un lieu de culte une fois encore comme s'il était, d'abord, plus important que ce fût un lieu de culte, alors même qu'il n'ait pas été chrétien. De même sa condamnation implicite de l'irréligiosité des Grecs alors même que leurs dieux étaient païens et eux adorateurs de ceux-ci s'ils avaient été religieux, comme s'il était plus important de professer une religion, fût-elle fausse, que de n'en avoir aucune.

Dans ces opuscules il fait part de sa désapprobation, voire de son horreur à propos du massacre de la Saint Barthélemy[125], faut-il voir dans cette

---

[125] On trouvera dans le traité de Gabriel Naudé *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, ce jugement radicalement différent concernant le massacre de la saint Barthélemy, jugement qui confine à l'admiration : « bref tout fut si bien disposé, que l'on ne manqua en chose quelconque sinon en l'exécution, à laquelle si on eût procédé rigoureusement il faut avouer que c'eût été le plus hardi Coup d'Etat, et le plus subtilement conduit, que l'on ait jamais pratiqué en France ou en autre lieu. Certes pour moi, encore que la Saint Barthélemy soit à cette heure également condamnée par les Protestants et par les Catholiques, et que Monsieur de Thou nous ait rapporté l'opinion que son père et lui en avaient par ces vers de Stace, *Occidat illa dies aevo, neu postera credant saecula nos certe taceamus, et obruta multa Noce, tegi propriae patiamur crimina*

désapprobation une fois encore la marque d'une certaine tolérance en matière de religions, qui pourrait nous conduire à l'idée d'une relativité de celles-ci ? Sans doute pas, l'unité religieuse du royaume reste un des principes revendiqués par Cordemoy, comme nous l'avons vu plus haut, et Louis XIV est vanté pour son action contre les protestants comme Charlemagne l'est aussi pour sa lutte contre le paganisme et les hérésies, son étroite association avec les papes contemporains de son règne, les différents synodes qu'il a convoqués, pour avoir toujours, donc, associé l'église à son action. « *Il est bon aux Princes d'employer toute leur puissance à maintenir la Religion, et à convertir le hérétiques : mais il ne faut pas user de violence, pour les y obliger* » (*Maximes tirées de l'Histoire*, les Œuvres de feu Monsieur de Cordemoy, chez Christophe Remy, à Paris, 1704, p.239, (p.51)).[126]

Quand il doit accepter l'alliance de potentats musulmans espagnols il n'encourt par contre aucun blâme, comme si ce qui est vrai à l'intérieur du royaume, l'unité religieuse et le rejet de toute tolérance à l'égard de l'hérésie et du paganisme, cessait de l'être à l'extérieur. Dans l'opuscule *Des moyens de rendre un État heureux*, Cordemoy établit la distinction entre intérieur et extérieur d'un état toujours à partir de la métaphore familiale, est-ce d'ailleurs

---

gentis. (Qu'il ne se parle jamais plus de ce jour, et que les siècles avenir ne croient point qu'il ait été ; et pour nous gardons les silence et couvrons les crimes de notre propre nation, les ensevelissant dans des profondes ténèbres.) Je ne craindrai point toutefois de dire que ce fut une action très juste, et très remarquable, et dont la cause était plus que légitime quoique les effets en aient été bien dangereux et extraordinaires. » (Gabriel Naudé, in op. cit., pp.179-180 [187-188]) (Voir note 151, p.145) Il sera difficile d'établir ce qu'un tel jugement doit à la dissimulation dont parle Jean-Pierre Cavaillé dans son ouvrage : *Dis/simulations* à propos de Naudé entre autres. On notera que dans cette appréciation des événements Naudé met le religieux entièrement au service du politique : en n'observant pas la religion du roi les huguenots menacent d'abord l'autorité politique.

[126] Le sentiment de Bodin sur cette question va encore davantage à la tolérance : « mais si le Prince qui aura certaine assurance de la vraie religion veut y attirer ses sujets, divisés en sectes et factions, il ne faut pas à mon avis qu'il use de force : car plus la volonté des hommes est forcée, plus elle est revêche : mais bien ensuivant et adhérant à la vraie religion sans feinte ni dissimulation, il pourra tourner les cœurs et volontés des sujets à la sienne, sans violence, ni peine quelconque : en quoi faisant non seulement il évitera les émotions, troubles et guerres civiles, ains aussi il acheminera les sujets dévoyés au port de salut. » (*La République,* Livre IV, chapitre VII : « Si le Prince ès factions civiles se doit joindre à l'une des parties, et si le sujet doit être contraint de suivre l'une ou l'autre, avec les moyens de remédier aux séditions. », p.455)

une métaphore ou n'est-ce pas plutôt la représentation de l'état propriu sensu, la distinction première étant celle de « l'état de la nature » et de l'état de « mélange », je reprends une troisième fois le même passage, mais plus complètement : « *Une famille se peut prendre de deux manières ; ou comme elle devrait être dans le pur état de la nature ; ou comme elle peut être, quand il y a du mélange. J'appelle état naturel de la famille, celui où elle est, quand elle n'est composée que de celui qui en est le chef, et de ceux qui sont descendus de lui. Et je dis qu'il y a du mélange, lorsque d'autres personnes y sont admises, ou par hospitalité, ou pour y rendre service.*

Dans le premier état, une famille est heureuse, lors qu'il s'y trouve quatre choses. La première, quand la puissance n'y est pas divisée, et que tous les descendants de celui qui en est le chef, lui sont parfaitement soumis. La seconde, lors que chaque particulier de la famille traite les autres particuliers, comme il veut en être traité, et qu'il aime beaucoup plus la commodité de toute la famille, que la sienne. La troisième, lors que le chef est bien persuadé qu'il n'est puissant sur sa famille, que pour la rendre parfaitement heureuse, et non pas pour en faire tout ce qu'il lui plaît. La quatrième, lors que pour règle de sa conduite, il n'a que l'Evangile, et qu'il le fait garder exactement.

Dans le second état, la famille est heureuse. Premièrement, lorsqu'on y traite les étrangers ou les voisins, comme on voudrait en être traité : en un mot, quand on leur témoigne autant d'amitié, que s'ils étaient de la Famille. Secondement, lors qu'on traite les serviteurs, comme ayant compassion de leur état, et comme on voudrait être traité dans une semblable servitude. En troisième lieu, lors que les serviteurs ont une entière soumission au chef, et un grand respect pour tous ceux de la famille. », (*Du bonheur d'un État*, pp.205-206, (p.36)).

A l'intérieur de l'État les liens qui associent les individus entre eux pour constituer le corps social relèvent de l'état naturel ; ce sont ceux que l'on trouve dans une même famille entre les membres de la phratrie et entre ceux-ci et le chef de famille. Il existe une première extériorité, celle des rapports entre les membres du corps social et ceux qui lui sont étrangers, les étrangers ou les voisins, notons

que les serviteurs se trouvent dans une même extériorité et que leur existence au sein du corps social détermine autant la distinction entre état de nature et état de mélange, que celle des étrangers ou des voisins.

Le rapport du roi à ses sujets est à penser sur le modèle du rapport de filiation du père à ses enfants, c'est la filiation qui détermine la religion des enfants, de même, le rapport de sujétion détermine celle des sujets.

Il y aurait relativité du christianisme romain à l'extérieur et par contre irrévocabilité et absoluité de celui-ci à l'intérieur, suivant le même distinguo entre nature et mélange.

S'il y a absoluité du Christianisme dans le royaume, on trouve néanmoins chez Cordemoy la revendication d'une religion plus proche du peuple, d'un clergé plus dévoué à ses tâches pastorales : « *Il y a autant de Cures en chaque ville, que de quartiers ; et nôtre sage réformateur avait ordonné, qu'autant qu'on le pourrait, les Religieux qui avaient des Monastères dans l'enceinte des villes, seraient mis dans les quartiers de la campagne, parce que cela convient mieux à la solitude, dont ils font profession. D'ailleurs, le secours qu'ils peuvent rendre aux Chrétiens, se ressent mieux dans les champs, qu'à la ville, où il est difficile que tous les laboureurs et les autres personnes qui servent à la culture des terres, s'assemblent si précisément à certaines heures dans une même Paroisse : et cette loi qui n'a pu s'exécuter dès qu'elle a été faite, a été trouvée si juste, que comme on a tenu la main à la faire observer, enfin les choses sont en tel état, qu'il n'y a plus aucuns couvents dans les villes*

Vous concevez bien qu'ayant remis toutes choses dans la pureté des premiers siècles, on ne reçoit aucune personne dans le Clergé, qui n'ait une fonction nécessaire dans quelque Église ; et cela s'observe si régulièrement, que jamais on ne fait un Clerc, que quand il y a une place vacante qu'il puisse remplir. » (*De la Réformation d'un État*, pp. 180-181 [pagination erronée : pp.176-177], (p.25)).

Le christianisme de Cordemoy est proche du peuple, parce qu'il doit être un relais de pouvoir, on le perçoit, à l'évidence, dans l'utopie d'un État Réformé. Nous reviendrons sur ce point plus loin, et nous verrons combien la façon dont

notre auteur présente les réformes religieuses de Charlemagne s'accorde avec le point de vue exposé dans les Opuscules.

La position de Cordemoy en fait de religion n'est donc jamais extrême, comme nous l'avons vu plus haut, il raisonne souvent, plutôt en politique qu'en religieux : « *Il faut, tout au plus, quand une extrême nécessité le veut, tolérer l'exercice d'une fausse Religion : mais il ne faut, pour quoi que ce soit, accorder de privilèges, ou des exemptions à ceux qui la professent* », (*Maximes tirées de l'Histoire,* Idem, p.222, (p.44)). Encore ce refus de privilèges et d'exemptions n'est-il pas motivé par des considérations strictement religieuses, mais aux moins mêlé de l'idée d'une saine répartition et gestion des redevances fussent-elles celles perçues pour l'église : « *Aussi, lors qu'on fut contraint de tolérer la Religion prétendue réformée en France, ne voulut-on jamais souffrir que les Prétendus Réformés fussent exempts de dîmes. Si cela eût été, la plupart des gens de la campagne se fussent mis de leur parti, pour épargner la dixième partie de leur revenu.* » (Idem, pp.222-223, (p.44)), à quoi tiennent les convictions religieuses si l'on en croit notre auteur !

La religion, quand elle conduit à des excès de piété, peut même être un danger pour l'état, trop de religion ne convient donc pas à un prince, cela nuit à l'exercice du pouvoir. Un prince trop pieux est aussi nuisible qu'un prince trop dissolu, c'est Cordemoy lui-même qui fait ce rapprochement quelque peu saisissant ; trop accorder à l'Église devient une faute politique majeure et une preuve de faiblesse. L'exemple que j'emprunte à *l'Histoire de France de Cordemoy* est celui de Sigebert II (dit saint Sigebert II)[127], fils de Dagobert Ier qui régna de 639 à 656, il avait abandonné le pouvoir à son maire du Palais, Grimoald : « *Mais que ne peut un Ministre, à qui l'on abandonne entièrement la*

[127] « Saint Sigebert II ou Sigebert. Roi d'Austrasie (Nord Est de la France et région rhénane en Allemagne), il gouverna ses Etats avec sagesse et les dota de nombreux monastères pour y faire rayonner la foi. Il mourut à l'âge de vingt-cinq ans sans avoir connu beaucoup de succès durant son règne. Il fut inhumé dans l'église de Saint-Martin de Metz qu'il avait fondée. Il est également considéré comme le fondateur de l'abbaye de Malmédy en Belgique. » (d'après *Nominis*, site hébergé par l'Eglise catholique de France : http://nominis.cef.fr/contenus/saints_544.html)

conduite d'un État ! Et qu'est-ce qu'un Prince fainéant n'accorde pas à un homme, qui lui promet de le faire régner longtemps, sans avoir le moindre soin de ses affaires ? C'est par là qu'on dupe les Rois faibles, c'est par là qu'on les enchante : s'ils aiment les délices, on ne leur parle que de délices ; et ***s'ils ont une pente à la piété, on ne leur parle que de piété afin qu'ils oublient les affaires. Aussi paraît-il par tout ce que les Historiens de ces temps obscurs ont écrit, que Grimoalde ne faisait entretenir Sigibert que de dévotion : il gagnait créance en accordant tout à l'Église ; l'on ne peut douter que les personnes de piété, à qui il donnait tant d'entrée au Palais d'Austrasie, n'aient fort servi à porter l'esprit de Sigibert à tout ce que désirait ce Maire du Palais.*** » (c'est nous qui mettons en gras) (*Histoire de France*, tome I, p.341). Cordemoy dans ce jugement est proche d'un Louis Machon, un libertin ou presque à en croire Jean-Pierre Cavaillé, même si leurs attendus sont certainement différents. Il n'en reste pas moins que pour l'un et l'autre une trop grande piété est un piège pour le prince : « *Le prince chrétien doit se garder en permanence de cette fatale dérive qui l'amènerait à soumettre la réalité de l'action politique aux apparences religieuses, qui simulent l'investissement de la conscience ; il ne doit pas, autrement dit, se laisser prendre lui-même au piège qu'il tend à ses sujets, et c'est pourquoi il lui faut se défier comme de la peste des moines et autres religieux zélés qui, sous prétexte de conseil et de direction spirituelle, le poussent pernicieusement à cette confusion qui leur est profitable.* » (Jean-Pierre Cavaillé, in *Dis/simulations*, op. cit., p.297, à propos de Louis Machon)

Mais la religion offre aussi des modèles herméneutiques, la providence divine, le dessein de Dieu, son inscription dans l'histoire des hommes est un schème interprétatif très puissant ; nous avons vu que Cordemoy s'en éloigne quand il s'agit de représenter le prince au service du bonheur de ses peuples, il peut néanmoins y recourir. Cordemoy dont la pensée métaphysique est une refonte de la notion de causalité visant à introduire l'idée de cause occasionnelle, n'hésite pourtant pas à faire intervenir Dieu directement dans les affaires humaines : « *En effet il semblait que Rome ne pût éviter la servitude, exposée*

comme elle était d'un côté aux Gaulois, et de l'autre aux Carthaginois ; mais Dieu qui lui destinait l'empire du monde sut accommoder tous les conseils à ce qu'il en avait résolu. » (*Histoire de France*, tome I, p.34). Cet empire du monde désigne l'apogée de la puissance, la perfection politique atteinte au moment de la naissance du Christ : « *Ce fut par ces exploits de Drusus, que la guerre finit dans tout l'Empire d'Auguste ; et ce fut pendant cette paix universelle que JESUS-CHRIST vint au monde. Auguste avait déjà tenu l'Empire quarante-deux ans ; et la douceur de son gouvernement faisait désirer à tout le monde qu'il ne finit jamais : aussi ne s'employa t'il qu'à maintenir la paix.* » (Idem, p.55). L'intervention d'un dessein de Dieu est encore plus probante dans le passage suivant que nous avons déjà cité : « *Ce qui est remarquable, est que visiblement Dieu, qui tire le bien des plus grands maux, s'est servi de lui* (Pépin le bref père de Charlemagne) *et de ses descendants, non seulement pour rendre la France heureuse, mais encore pour soutenir l'Église. Et bien que selon tous les principes de la religion, les François n'aient pas dû consentir à l'élection de ce Prince, ni Zacharie (le pape qui a consenti à son couronnement) en donner l'avis, on ne peut néanmoins, quand on fait réflexion sur la sainteté de ce Pape, et sur la fidélité ordinaire des François, s'empêcher de regarder ce changement, comme un de ces coups surprenants de la main de Dieu, qui sait tout rapporter à ses fins, et qui ne permettant pas aux hommes de démêler ses voies, ne leur permet pas aussi de juger d'un événement si extraordinaire, ni de le tirer à conséquence.* », (Idem, p.563). En effet, le couronnement de Pépin le bref, peut être compris comme ce qu'il est, une usurpation. La couronne devait revenir à un descendant de Mérovée et de Clovis son fils, considéré comme le premier roi de France. Le couronnement de Clovis aurait eu un caractère sacramentel comme dans l'histoire de la royauté des Hébreux, c'est un lien mutuel entre Dieu et son peuple qui a été noué à cette occasion, et ce lien doit être maintenu et perpétué dans la maison de celui avec qui Dieu, par l'entremise de ses représentants sur terre, a scellé cette alliance. C'est tout cela qui embarrasse Cordemoy, on ne peut dénouer sur terre ce qui a été contracté avec le Ciel, or c'est bien ce que fait Pépin en se faisant couronner après avoir déposé et envoyé dans un monastère le

dernier mérovingien Childéric III. Il faut trouver une légitimation, il est intéressant de remarquer que celle envisagée par le lecteur du prince est a posteriori, en justification en après coup, la légitimation par l'accord sollicité du pape Zacharie n'étant pas suffisante, c'est un lien privé et direct que la souveraineté entretient avec Dieu sans autre intermédiaire. En effet, l'usurpateur Pépin voit son geste légitimé par les bienfaits qui en ont découlé pour le royaume, et ces bienfaits sont un signe de l'acquiescement de Dieu. Dieu, donc, s'est servi d'un mal, le viol d'un pacte sacramentel passé avec la maison de Clovis, pour le faire concourir au bien de ceux qui l'aiment, les sujets des rois Francs. Cordemoy suit la leçon de Paul dans l'épître aux Romains, (8, 28), sauf que ce bien est d'abord matériel avant d'être spirituel. On pourrait voir là une forme d'anticipation hégélienne de la philosophie de l'histoire, mais ce serait au mépris de la pensée de Cordemoy dont la vision de l'histoire est linéaire, il n'y a pas de travail du négatif pour lui. Ce qui serait plus cocasse, consisterait à rapprocher cette idée qu'un mal en soi puisse se révéler être un bien a posteriori, de la thèse toujours défendue par les monarchomaques, à savoir qu'un mal, le régicide, puisse, sous certaines conditions, devenir un bien quand il en va de la conscience religieuse des sujets soumis à l'autorité royale. Le bienfait comme manifestation a posteriori de la volonté divine reste d'ailleurs, un fondement de la morale puritaine. Cordemoy, sur ce point, est de plus en contradiction partielle avec lui-même, puisque à la thèse : « *On ne peut manquer d'être malheureux sous un Prince tout-puissant, s'il arrive qu'il soit ou méchant, ou insensé* » (p.40), il oppose, comme nous l'avons déjà vu, qu'on serait bien plus malheureux sous un prince tout sage mais qui ne serait pas tout puissant, car ce sont des maux extrêmes qu'il ne saurait alors éviter. Cordemoy pense peut-être à la guerre civile. Il faut s'en remettre sans doute encore au pragmatisme de l'avocat qui trouve ses arguments ad hoc dans la nécessité de justifier un point de vue ou d'escamoter une difficulté, et comme dit, la leçon suivie par lui est déjà paulinienne : « *Nous savons d'autre part que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein.* » , (Epître aux Romains, 8, 28, T.O.B., 1981, éditions du Cerf).

Mézeray ne méconnaît pas le problème de l'usurpation que présente le couronnement de Pépin le bref, père de Charlemagne, et c'est bien d'usurpation qu'il s'agit pour lui puisqu'il écrit : « *Sur un Roi fainéant Pépin le magnanime, / Après cent beaux exploits / Usurpe la Couronne au souhait des Français. / Est-ce régner ou renverser les Lois* » (*Histoire de France,* p. 350, [694]). Il semble ne pas trancher puisqu'il renvoie la décision de l'usurpation au « souhait » des Français. Selon Mézeray la justification de l'usurpation peut venir aussi de l'autorité religieuse : « *Et c'était alors une maxime reçue et pratiquée par les Papes, qu'on pouvait ôter les indignes d'une charge, pour y mettre ceux qui en étaient dignes : de sorte qu'ils autorisaient la destitution que les Princes faisaient d'un méchant Évêque, pour établir un plus homme de bien dans son siège, quoiqu'ils le fissent sans aucune forme canonique. Suivant ces principes Zacharie* (le Pape) *ne pouvait manquer de répondre favorablement sur l'affaire pour laquelle Pépin le consultait ; Et la réponse fut assurément de grand poids. Aussi les auteurs contemporains disent que ce changement se fit par le conseil et l'avis du Saint Père.* » (Mézeray, *Histoire de France*, p.345, livre VIII, p.346, [690]) Une des conséquences de cet appui de l'Église, et plus précisément du saint Siège, serait une dépendance de la couronne de France par rapport à celui-ci, comme une entente forcée dans la complicité du larcin : « *Aussi ce Roi et ses successeurs, comme s'ils eussent eu entière obligation de leur royauté aux Ecclésiastiques, leur donnèrent beaucoup de part au gouvernement, et rendirent de si grandes soumissions aux Papes qu'ils leur firent, s'il faut ainsi dire, un marchepied de leurs couronnes*. » (Idem, p. 347, [691]). Enfin, le couronnement de Pépin se serait fait sur le modèle de celui des rois d'Israël, comme pour effacer le coup de force qui lui avait fait gagner le pouvoir : « *Boniface Archevêque de Mayence, qui avait un mandement spécial du Pape pour cet effet, le couronna dans la cathédrale de Soissons, et l'oignit d'huile bénite à la mode des Rois d'Israël, afin que cette onction, suivant la parole de Dieu qui dit : Ne touchez point à mes oints ; servit comme de bouclier à sa personne, et de relief à son autorité.*

L'onction et le couronnement commencèrent alors d'être pratiqués à

l'inauguration des Rois de France, et l'ont toujours été jusqu'à cette heure. Il y en a même qui croient que dans la première Race les Rois ne portaient point de couronne, mais seulement des diadèmes : en effet dans tout ce que nous en avons de monnaies ; on leur voit seulement le front ceint d'un bandeau semé de perles. » (Idem, p.351, [695])

Cette sacralisation du pouvoir royal protège le souverain du reproche d'usurpation, elle organise en même temps une interdépendance du Prince et du Prêtre dans une lecture de l'Histoire qui devient la répétition de celle du peuple fondateur[128] et de son élection. Mais Mézeray ne développe pas ce point de vue, comme s'il préférait le détail de la chronique à tout essai de formalisation ou de théorisation.

Le pouvoir herméneutique de la religion dans la lecture de l'histoire atteint néanmoins, pour Cordemoy, une limite raisonnable du crédible ou du croyable. Ainsi dans l'Histoire de France Cordemoy rapporte l'événement suivant : « *Le petit Prince fut nommé Sigibert* (fils de Dagobert 1er, année 630, celui dont il est question plus haut, qui se mit entièrement entre les mains de son maire du Palais, Grimoald) *; et l'on récite que quoiqu'il fût dans la première enfance, il répondit Amen à l'une des Oraisons que dit l'Évêque qui le baptisait. Mais outre que ce miracle n'est point remarqué par Frédégaire* (chroniqueur et homme d'Église), *on ne voit en cette occasion aucune des raisons, pour lesquelles il plait quelquefois à Dieu de faire des choses au dessus de la nature ; et il y a grande apparence, que de bonnes gens trompés par un cri de l'enfant, crurent lui entendre dire Amen.* » (Cordemoy, *Histoire de France*, T.1, p.318).

Nous observons souvent ce souci de l'historien de restituer une vérité, de corriger des récits tardifs par rapports aux événements narrés, des jugements tendancieux, déformant la réalité des personnes jugées. L'historien est en désaccord partiel avec le théoricien de l'histoire dont nous avons vu qu'il privilégiait la croyance et la crédibilité sur l'attestation et la réfutation des faits par la recherche de preuves. Cordemoy n'hésite pas à critiquer certaines sources

---

[128] Le peuple hébreu.

quand elles lui semblent heurter le bon sens ou les lumières de son temps.

La réticence concernant le recours au miracle pour justifier la légitimité d'un pouvoir est assez constante dans l'œuvre de Cordemoy quoique parfois le miracle puisse être avéré, du moins c'est ce qui ressort du récit qu'il en fait, encore ne s'agit-il dans le cas auquel nous renvoyons d'une légitimation quelconque : « *Childéric* (Childéric 1er, roi de France, fils de Mérovée, année 468) *tout Païen qu'il était eut tant de vénération pour elle* (sainte Geneviève), *que ne voulant pas s'exposer à lui refuser la grâce de quelques criminels dont il jugeait nécessaire de faire un exemple, il ordonna qu'on les menât hors de la ville : il en sortit lui-même ; et commanda aux gardes de fermer les portes pour empêcher qu'elle ne le suivit. Mais rien ne la put arrêter ; et la puissance que sa foi lui donnait sur tout ce qui s'opposait à ses bons desseins, fit que les portes s'ouvrirent devant elle. Les gardes étonnés la laissèrent ; Childéric à qui ils apprirent cette merveille, se sentit incliné à pardonner aux criminels, et n'osa refuser leur grâce à une fille qui faisait des choses si étonnantes : Heureux s'il eût su profiter de ce qu'il voyait ! Il se contenta de l'admirer ; et tant d'effets surprenants de la vertu de sainte Geneviève ne servirent ni à changer la croyance, ni à corriger les mœurs de ce Prince.* » (Idem, p.127).

Charlemagne est le modèle du monarque chrétien, nous avons vu quel problème religieux posait la translation du pouvoir monarchique des mérovingiens à Pépin et à ses descendants. La présentation de Charlemagne comme souverain très catholique sert de justification a posteriori mais permet aussi d'élaborer une archétype, un schème de la figure royale. Avant même qu'il ne soit investi de l'autorité royale Charles, comme son frère sont appelés à restituer l'image d'un pouvoir royal selon la volonté de Dieu : « *Le Pape écrivit en cette occasion aux deux Princes Charles et Carloman pour la première fois. Il les excitait à « imiter leur père et leur aïeul ; et après avoir comparé la protection que Dieu donnait à l'Église par les Rois de France, à celle qu'il avait donnée au peuple juif par Moise, par Josué, et par les autres conducteurs de ce peuple, il disait* que ce qui était arrivé à David et à ceux de sa race, lorsqu'ils

avaient reçu l'onction, était arrivé à Pépin et à ses enfants. *Et par une seconde lettre (...) il leur parlait en ces termes :* (...) Qu'avons-nous à désirer, depuis que le Seigneur vous préférant à tous les Rois, vous a choisis pour être les libérateurs de son Église, et a bien voulu vous élever sur le trône, par les mains de Saint Pierre qui vous a donné l'onction ? » (le changement de caractère d'écriture est de l'éditeur) (Idem, p.472).

Princes et rois selon la volonté de Dieu, ils doivent restés dans un rapport privilégié avec l'autorité religieuse car elle demeure la caution de leur pouvoir : « *Il était même impossible que les deux jeunes Princes fissent réflexion, sur la manière dont la Couronne avait passé de la maison royale dans la leur, et sur la conduite dont Dieu s'était servi pour les élever sur le trône, sans se laisser fortement persuader, qu'ils étaient plus obligés à la défense du saint Siège, que tous les autres Rois de la terre.* » (Idem, p.473). La motivation première de leur action doit être encore religieuse : « *Pépin d'ailleurs leur était un grand exemple : tout ce que faisait ce Prince n'avait pour motif, que l'exaltation de l'Église et la défense de la foi. Il avait fait deux fois la guerre en Italie pour ce sujet ; toutes les guerres de Saxe semblaient n'avoir eu que ce but ; il avait négligé l'alliance de l'Empereur et méprisé ses présents, pour soutenir la religion ; et le principal motif de la guerre d'Aquitaine qui durait encore, était la restitution du bien des Églises.* » (Idem, p.473). C'est ainsi que la seule motivation de Charles, fils de Pépin, dans sa guerre contre les Saxons est le salut de leur âme : « *Il ne les voulait dompter que pour les faire Chrétiens ; et il était si passionné pour leur salut, que bien qu'il eût grand besoin de repos après tout ce qu'il venait de faire, il prit encore la route du côté de Saxe.* » (Idem, p.512). Ce motif pastoral revient constamment, le roi est d'abord le berger de son peuple qui veille à son salut et au respect du culte dû et rendu à Dieu : « (Charles dans un édit) *parle dans la suite avec tant de reconnaissance des bénédictions de Dieu sur la France, et en fait aux Français un motif si pressant, pour les obliger à faire tout ce que la religion exigeait d'eux, qu'on voit bien qu'il était persuadé que le principal devoir des Rois est de faire que Dieu soit servi par les peuples.* » (Idem, p.548). La religion règle donc les desseins royaux : « *Mais Charles de qui*

la religion réglait tous les desseins, et qui se confiait en Dieu, parut ferme, et s'appliqua tout entier à corriger les désordres de l'Église et de l'État. » (Idem, p.562).

On sent dans la façon dont Cordemoy construit l'image du monarque chrétien, qu'il met toujours en avant les devoirs avant les pouvoirs, ses opuscules le manifestent à l'évidence et la figure de Charlemagne permet de construire ce modèle du roi bien formé et informé : « *Outre le soin que Charles prenait des affaires de l'Église, il demandait de tous côtés des mémoires, touchant les abus qui se commettaient dans l'État, pour aviser aux remèdes qu'on y pouvait apporter, et donnait certaines heures aux deux jeunes Rois, qui demeurèrent pendant tout l'hiver auprès de lui. L'Auteur de la vie de Louis* [129] *dit que* ***c'était pour les instruire du devoir des Rois*** ; » (c'est nous qui mettons en gras), (Idem, p.563).

On trouve des exemples a contrario dans son Histoire de France, un jeune prince que l'on retire à l'enseignement de ses sages maîtres risque infailliblement de tomber dans les excès du vice. Cordemoy donne l'exemple d'Athalaric fils d'Amalasonte sa mère, roi des Ostrogoths à la mort de Théodoric, exemple que nous avons déjà mentionné plus haut[130]

L'éducation du prince dans la pensée de Cordemoy occupe une place cruciale, nous en avons une fois encore le témoignage. Nous ne sommes plus dans la pensée d'une bonne nature qui gouvernerait la formation du prince d'abord chef militaire. S'il ne convient pas au prince d'avoir le savoir du clerc, il doit au clerc sa formation politique indispensable au bon exercice de sa fonction

---

[129] Il s'agit de Thégan ou Thégand, chroniqueur, auteur d'une vie de Louis le pieux, évêque de Trêves, mort aux environs de 850.

[130] « *Après la mort de Théodoric arrivée à Rome, le Pape Félix troisième ou quatrième du nom, y fut élu en la place de Jean ; et Amalasonte qui n'y voulut point exciter de trouble, laissa ce Pontife en repos, entretenant d'ailleurs une grande intelligence avec l'Empereur ; et voulant par ce moyen procurer une paix profonde à l'Italie, pour faire cependant élever le jeune Athalaric en Prince qui devait gouverner un grand Royaume. Les Historiens remarquent qu'elle le mit sous la conduite des plus honnêtes et des plus habiles gens de son siècle. Mais à peine eut-il commencé de les écouter, que les Seigneurs Ostrogoths blâmant cette éducation comme mal propre à un Prince qui ne devait, disaient-ils, connaître que les armes, obligèrent Amalasonte de le retirer de la contrainte où le retenaient ceux qui le gouvernaient : et dés que cette contrainte salutaire cessa, il se jeta dans des débauches dont sa jeunesse ne put longtemps supporter l'excès.* » (Idem, p.165) et chapitre I, première partie de notre travail.

royale[131].

L'État, dans la pensée de Cordemoy, se construit par une suite d'agrégations, comme nous l'avons vu plus haut, cette construction hiérarchique de l'État est aussi hiérarchie des pouvoirs et des devoirs. Chaque individu se trouve dans une chaîne de responsabilités et d'obligations significatives de son niveau de décision. Dans cette hiérarchie le premier niveau de pouvoir, nous l'avons vu, est celui du chef de famille, c'est donc lui qui donne le modèle de référence, le schème directeur des vertus et des devoirs de l'homme de pouvoir, il est archétypique ou « prototypique » des autres figures investies de charges politiques, jusqu'à l'ultime : le roi : « *Tellement que le chef doit avoir de grandes qualités naturelles, et pratiquer continuellement toutes les vertus. Mais celles qui lui sont le plus nécessaires, sont.*

-*Le discernement, pour connaître à quoi chaque personne de la famille doit être employée, et comment elle peut être conduite.*

-*La prévoyance, pour prévenir les troubles.*

-*La justice, pour régler les différends, et pour punir le mal.*

-*La douceur, pour supporter les défauts.*

-*Le bon ménage, pour conserver les biens.*

-*Et l'adresse, pour en acquérir par les voies légitimes.* » (*Des Moyens de Rendre un État heureux*, op. cit. p.206, (p.36)).

Telles sont les vertus définies par Cordemoy. Reste à préciser le système hiérarchique de soumission qui unira chaque particulier à la figure première de l'État en qui se retrouvera l'ensemble de ces vertus, de ces soumissions et de ces responsabilités : « *Si plusieurs semblables se joignant, viennent à composer une ville, chaque chef de famille retenant la puissance dans sa famille, sera soumis à celui qui aura le gouvernement de toute la ville,* (...) *Tout cela sera soumis au Gouverneur* (…). *Enfin, si plusieurs villes se joignant, viennent à composer un État ou Royaume, chaque Gouvernement sera soumis à celui qui aura la conduite de tout le Royaume.* (..) *Et ainsi chaque particulier du Royaume a trois devoirs. Ceux de la famille, qui sont préférables à sa commodité particulière ;*

[131] Le rôle d'Alcuin auprès de Charlemagne et de ses fils.

ceux de la cité, qui sont préférables à ceux de famille ; et ceux du Royaume, qui sont préférables à tous les autres. » , (Idem, p.208-209,(p.37)). En bout de chaîne, comme nous l'avons vu plus haut, le roi somme les responsabilités et les devoirs particuliers de ce système trinitaire : « *Celui qui, à cause du gouvernement de tout le Royaume, portera le nom de Roi, se regardera comme obligé à remplir différents devoirs. Premièrement, celui de particulier, c'est à dire, d'homme qui, comme tous les autres, doit plus au Royaume qu'à soi-même. Celui de chef de famille, qu'il doit moins considérer, que le salut du Royaume. Et celui de Roy, qui l'oblige à faire tout ce qui dépend de lui, pour rendre le Royaume heureux.* » , (Ibidem, p.209, (p.37)).

L'exemple de Charlemagne peut donner une bonne illustration du propos de Cordemoy, une fois encore ce dernier s'avère être archétype de l'espèce royale si l'on peut dire : « (...) *ce qu'Eginhard a écrit fait connaître, que Charles pouvait faire bien des choses de nature fort différente, sans que les unes empêchassent les autres. Il dit entre autres, qu'en quelque lieu que fût ce Prince, et qu'à quelque heure qu'on le prît du jour ou de la nuit, il écoutait tous les différends qu'on lui proposait, et les décidait sur le champ. Ainsi la guerre chez lui n'empêchait point la justice ; et ces pénibles fonctions de Capitaine et de Juge, ne l'empêchaient pas de donner bien du temps, non seulement à sa famille, qu'il ne manquait jamais de faire venir dans les lieux où il avait un peu de séjour à faire, mais encore à l'étude des sciences, pour lesquelles il avait presque toujours Alcuin auprès de lui.* » (Cordemoy, *Histoire de France*, T1, p.535).

Mézeray utilise la même source que Cordemoy puisqu'on trouve le passage suivant dans son Histoire de France : « *durant ses repas il se faisait lire l'histoire des Rois ses prédécesseurs, ou quelques livres de Saint Augustin. Après dîner il se mettait au lit, et prenait deux ou trois heures de repos : mais la nuit il interrompait son sommeil, se levant deux ou trois fois pour prier Dieu, ou pour étudier, et pour spéculer les astres. Il écoutait les différends des sujets avec une sérieuse applications, et rendait justice à toute heure, même en s'habillant. Il passait le printemps et l'été à la guerre, une partie de l'automne à la chasse, l'hiver dans les conseils et dans les occupations du Gouvernement, et quelques*

heures du jour et de la nuit à l'étude des lettres, de la Grammaire, de l'Eloquence, de l'Astronomie, et de la Théologie. Aussi était-il un des plus savants et des plus éloquents hommes de son Siècle. Il se divertissait à composer divers ouvrages, et faisait souvent des questions aux savants sur les matières les plus profondes. » (Mézeray, *Histoire de* France, Charles I. Roi XXII. Livre IX, p.389 [733]).

Le portrait de Charlemagne est composite et ne semble suivre une ligne de composition qu'implicitement, celle du monarque chrétien selon une représentation essentiellement augustinienne, du moins quand Mézeray pose que le carolingien travaillait non à sa gloire mais au bien de son peuple et à l'avancement de la religion chrétienne : « *Avec cela il se montrait clément, miséricordieux, aumônier, qui nourrissait charitablement les pauvres jusques en Syrie, en Egypte et en Afrique, qui employait ses trésors à récompenser les gens de guerre, et les gens doctes, à élever grand nombre de jeunes gentils homme proche de son Palais, dans l'étude des lettres et dans les beaux exercices, afin de les rendre capables de servir dans l'Église, ou dans les affaires, ou dans les armées, selon leur génie et leur inclination. Il se plaisait à bâtir des ouvrages publics, des Églises et des Palais, à réparer les ponts, les chaussées et les grands chemins, à rendre les rivières navigables, à garnir les ports de bons navires, à civiliser les nations barbares, à porter la gloire de la nation Française avec éclat dans les Royaumes les plus éloignés. On le voyait tous les jours à l'Église les matin et le soir, quelquefois même la nuit; Il assistait au service divin avec un respect très exemplaire, et priait Dieu avec une tendresse de cœur, qui marquait une vive foi. Aux processions solennelles il allait nus pieds de son Palais à l'Église cathédrale. Sur tout il prenait un grand soin de faire rendre la justice promptement et sans aucuns frais, de policer son État par de bonnes lois, et de les faire exactement observer. Enfin il tournait toutes ses actions, non point à sa propre gloire, ou à sa propre commodité, mais au bien de ses peuples, et à l'avancement de la Religion Chrétienne.* » (Mézeray, Idem, p.390, [734]). Cette considération de l'avancement de la Religion Chrétienne revient plusieurs fois dans le récit de la royauté de Charlemagne: « *Là vint aussi le Sarrasin Ibnalarabi*

Gouverneur de Saragosse, et quelques autres chefs de la même nation, qui imploraient la protection de Charles. Il la leur accorda facilement, et voulut mener son armée lui-même en Espagne, plutôt pour défendre et accroître le Règne de Jésus Christ, qui doit être le principal but d'un Prince Chrétien, que pour étendre sa propre gloire et son Empire: ce qui n'est le plus souvent qu'un effet de l'ambition, ou de l'inquiétude. » (Mézeray, Ibidem, Livre IX, p.401, [745]). Plus loin: « *Il passa l'année 790 dans son Palais de Worms, sans aucune expédition militaire, mais non pas sans occupation. Il s'adonnait l'étude, il rendait justice, il s'employait à de œuvres pieuses. Il envoyait de grandes aumônes aux Chrétiens qui gémissaient sous le joug des Sarrasins en Espagne, en Afrique, et en Syrie, et recherchait l'amitié des Princes Mahométans, afin de les obliger à mieux traiter les Chrétiens.* » (Mézeray, Ibidem, p.412, [756]). C'est ainsi que Charlemagne ne guerroie que dans l'intérêt de ceux qu'il combat, il lutte contre l'idolâtrie et dans l'intérêt véritable de ceux qui s'opposent à lui, la longue liste des massacres de Saxons trouvent une justification tout à propos. Il n'y a donc pas vaine gloire dans la personne de l'empereur, mais au contraire le désir ardent de servir le Christ, sa nouvelle puissance impériale est, en fait, celle de la chrétienté: « *Tout l'Occident reconnaissait ou honorait son nouvel Empereur, il n'y avait plus que Godefroy Roi de Danemark qui contrecarrait sa puissance. Aussi Charles désirait pénétrer dans ses pays, non point par envie de posséder les glaces et les roches du Nord, qui n'eussent rien contribué à le faire plus grand, ni plus riche : mais pour tirer ces peuples des ténèbres de l'idolâtrie, et les amener à la vraie Foi.* » (Mézeray, Ibidem, Livre IX, p.433, [777]).

Le Charlemagne de Mézeray est homme à tout faire, il intervient dans tous les domaines de la vie intellectuelle sans, pour autant que se dessine une image de la fonction royale ou impériale : « *Il fit rédiger par écrit toutes les lois et les coutumes des nations qui étaient sous son Empire ; il dressa des capitulaires ou ordonnances ; il amassa tous les anciens vers qui contenaient les beaux faits des Français, pour servir de mémoires à leur histoire qu'il avait envie de composer. Il entendait si bien la Théologie, qu'il écrivit lui-même contre l'hérésie de Félix d'Urgel, et touchant la question des images. Il haranguait dans les grandes*

assemblées, et n'avait pas moins de gloire à faire triompher son éloquence que ses armes. Durant les nuits sereines il se plaisait à étudier le ciel et les astres; nous en avons de belles et curieuses observations dans ses Annales, qu'il a dressées lui-même, ou du moins il en a fourni les mémoires. Pour illustrer sa langue naturelle, qui était la Tudesque, il la réduisit sous des règles, et en composa la Grammaire, et donna des noms à tous les mois de l'année en cette langue, comme aussi aux vents, tels à peu près qu'ils les gardent encore aujourd'hui. » (Mézeray, Ibidem, Livre IX, p.439, [783])

Les concordances avec le texte de Cordemoy sont frappantes, pourtant Mézeray n'a pas le souci que montre Cordemoy de construire une image du souverain, paradigme de la royauté. Ce souci d'exemplarité du personnage comme modèle historique de référence appartient en propre à l'auteur de *L'État Réformé*. L'éducation du prince reste un pré requis permanent dans les choix d'exposition et d'écriture de l'auteur.

Pour Cordemoy Charlemagne, chef de famille, soumet son devoir de père à l'intérêt de l'État comme l'ensemble de son action et de ses pensées. Il se charge lui-même de l'éducation des futurs rois que sont ses fils. Il s'agit toujours d'instruire de leurs devoirs ceux qui sont destinés à régner, le terme de « devoir » est peut-être celui qui revient le plus souvent sous la plume de Cordemoy : « (il) *donnait certaines heures aux deux jeunes Rois, qui demeurèrent pendant tout l'hiver auprès de lui. L'Auteur de la vie de Louis dit que c'était pour les instruire du devoir des Rois* ; » (Cordemoy, *Histoire de France*, tome I, p.563).

Pour ce qui est de la clémence, l'empereur apparaît toujours comme un modèle, il sait en faire preuve à l'endroit de ses adversaires. Un complot ourdi contre lui sera l'occasion de le montrer : « *Ce Prince néanmoins donna des marques d'une grande douceur, en ce qu'il ne fit mourir aucun de ceux qui avaient conjuré contre sa personne, bien qu'il en eût fait arrêter un grand nombre. Il se contenta de faire perdre les yeux au Comte Hartrade, et à une partie des principaux conjurés : le reste fut envoyé en exil ; et il ne serait mort personne pour un crime si capital, si trois des conjurés craignant peut-être de tomber au pouvoir de Fastrade* (une des épouses de Charlemagne), *ne s'étaient*

fait tuer, en se défendant contre ceux qui avaient été envoyés pour les prendre. » (Idem, p.536).

Le caractère absolu du pouvoir royal s'exprime comme une somme de responsabilités et de devoirs hiérarchisés parce qu'il représente l'emboîtement de tous les pouvoirs particuliers subsumés sous le sien. Le roi dispose absolument de tous ceux qui lui sont soumis comme de tous leurs biens : « *Quant aux biens des villes, et des particuliers, il en est le maître absolu, non pour en faire ce qu'il lui plaît, mais pour en faire tout ce qui est utile, ou nécessaire au bien du Royaume. Et, bien qu'on doive aveuglément lui en laisser la disposition, il doit en user que pour la commodité, l'utilité, ou la nécessité publique. De même, il est maître des particuliers, c'est à dire, qu'il les peut employer à tout ce qu'il lui plaît, et même les envoyer à la guerre. Mais il ne les doit exposer, que quand il s'agit du bien de l'État.* » , (*Des Moyens de rendre un État heureux*, Idem, p.209, (p.37)).[132]

Le rôle essentiel de l'éducation du prince est de l'initier à cette somme de devoirs qui définissent sa charge et fondent son autorité non sur l'exercice de

[132] Ici encore le texte de Cordemoy résonne avec celui de *La République* de Bodin : « Que dirons nous donc de celui qui a du peuple la puissance absolue, tant et si longuement qu'il vivra ? en ce cas il faut distinguer : si la puissance absolue lui est donnée purement et simplement, sans qualité de magistrat, ni de commissaire, ni forme de précaire, il est bien certain que cestui-là est, et se peut dire monarque souverain : car le peuple s'est dessaisi et dépouillé de sa puissance souveraine, pour l'ensaisiner et investir : et à lui, et en lui transporté tout son pouvoir, autorité, prérogatives, et souverainetés : comme celui qui a donné la possession, et propriété de ce qui lui appartenait. La loi use de ces mots, EI, ET IN EUM OMNEM POTESTATEM CONTULIT. Mais si le peuple octroie sa puissance à quelqu'un tant qu'il vivra, en qualité d'officier, ou lieutenant, ou bien pour se décharger seulement de l'exercice de sa puissance : en ce cas il n'est point souverain, ains simple officier, ou lieutenant, ou régent, ou gouverneur,ou gardien, et bail de la puissance d'autrui : car tout ainsi que le Magistrat, ores qu'il fasse un lieutenant perpétuel, et qu'il n'ait aucun soin de sa juridiction, laissant, l'entier exercice à son lieutenant, ce n'est pas toutefois en la personne du lieutenant, que gît la puissance de commander, ni de juger, ni l'action et force de la loi : et s'il passe outre la puissance à lui donnée, ce n'est rien fait, si les actes ne sont ratifiés, loués, et approuvés par celui qui a donné la puissance. Et pour cette cause, le Roi Jean après son retour d'Angleterre, ratifia solennellement tous les actes de Charles son fils aîné, établi régent, pour iceux valider et confirmer, en tant qu'il serait besoin. (…) Car le peuple ou les seigneurs d'une République, peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpétuelle à quelqu'un, pour disposer des biens, des personnes, et de tout l'état à son plaisir, et puis le laisser à qui il voudra. … » (Bodin, *La République*, livre premier, chapitre VIII : « De la souveraineté », op.cit., pp.88-89)

l'arbitraire mais sur la responsabilité essentielle qui le lit à l'idée du bien du Royaume. Le roi est, en quelque sorte, esclave de l'idée du bien du royaume, il lui est entièrement soumis. Mais il n'a au-dessus de lui, pour en rendre compte, que Dieu lui-même.[133]

L'éducation ne fait pas tout, ceux qui sont destinés à régner ne sont pas d'une nature différente mais le nom de roi transforme en eux la nature. Ils doivent, jeunes, à dix-sept ans, avoir déjà toute la sagesse nécessaire au gouvernement d'un État : « *dix-sept ans doivent suffire aux Rois ; et de quelque manière qu'ils soient élevés, leur nom seul, qui les avertit continuellement de la grandeur des emplois auxquels ils sont destinés, leur doit ouvrir l'esprit de meilleure heure qu'aux autres hommes.* » (Cordemoy, *Histoire de France*, T1, p.535)

On trouvera l'exemple inverse, celui de la bonne nature pervertie par la mauvaise éducation, Charles IX, fils d'Henri II et de Catherine de Médicis, que Cordemoy donne dans les *Maximes tirées de l'Histoire* :

LXI

« *La mauvaise éducation est ordinairement cause, que les Princes, dont le naturel est le plus excellent, font de grands maux.*

Charles IX. était bien formé de corps. Il avait le courage haut, l'esprit vif, et clairvoyant, le jugement bon, la mémoire prompte, une activité incroyable, et une expression la plus heureuse et la plus énergique du monde : en un mot, il avait tous les talents d'un homme qui doit gouverner. Mais, parce que ceux qui l'avaient élevé, lui avaient laissé prendre l'habitude de jurer, il ne parlait presque jamais (p.244, (p.53)) *sans cela, même à Catherine sa mère. On lui avait appris à maltraiter de parole les grands : on avait tâché de lui faire aimer la chasse et la paume pour le détourner du soin de ses affaires ; on avait même*

[133] Bodin montre bien que ce qui distingue la souveraineté absolue qui est celle du prince c'est précisément qu'il n'en a à rendre compte qu'à Dieu : « Aussi le peuple ne se dessaisit point de la souveraineté, quand il établit un, ou plusieurs lieutenants, avec puissance absolue à certain temps limité : qui est beaucoup plus, que si la puissance était révocable au plaisir du peuple, sans préfixion de temps : car l'un et l'autre n'a rien à soi, et demeure comptable de sa charge, à celui duquel il tient la puissance de commander : ce qui n'est pas au Prince souverain, qui n'est tenu rendre compte qu'à Dieu. » (*La République*, livre premier, chapitre VIII, op. cit., p.87)

tâché de le jeter dans la débauche du vin, et des femmes. A quel mal n'est pas exposé un jeune Prince, élevé de la sorte ? Plus il a de talents, et plus il est malheureux. »

LXII

« *Quelquefois après qu'une mauvaise éducation semble avoir corrompu un beau naturel, la raison survenant avec un peu d'âge et d'expérience, fait que ce beau naturel surmonte la mauvaise éducation.*

Cela paraît visiblement en Charles IX. qui pour s'être enivré un jour, eut tant de honte d'avoir perdu la raison par le vin, qu'il s'en abstint pendant tout le reste de sa vie. Il reconnut que pour s'être laissé gouverner, il avait permis, ou fait bien des maux ; et cela lui fit prendre tellement le soin des affaires, que pendant quelque temps, sa mère, avec toute l'avidité qu'elle avait de gouverner, n'y eut aucune part. Il avait connu qu'on lui avait fait tort de le divertir des études ; et cela fit qu'il eut souvent des conférences avec des personnes de belles lettres. Il composa même assez bien des vers ; et il voulut s'appliquer aux sciences dans les heures de son loisir, lors que son mal devint mortel. Cela doit faire avouer à tous les jeunes Princes, que le plus grand bien qu'on leur puisse fare (sic), est de les bien élever. » (*Œuvre de G. de Cordemoy*, maximes LXI, LXII), op. cit., p.243-244, (pp.53-54))

Education, devoir, religion conduisent, néanmoins, à construire le modèle que Charles incarne, modèle de sagesse et de modération : « *Il ne faisait, dit cet Auteur, que rarement des festins ; et hors les jours solennels auxquels il appelait bien du monde à sa table, on ne lui servait que quatre plats avec le gibier, qui était la viande qu'il aimait le plus. Pendant tout le temps qu'il était à table, on lui faisait la lecture de quelque histoire des anciens Rois, ou de quelques ouvrages de saint Augustin qu'il aimait fort, et principalement les livres de la Cité de Dieu. Il ne buvait jamais le souper, qui était son plus grand repas, plus de trois fois, encore était-ce rarement. (...) la nuit il se levait jusques à quatre ou cinq fois, et voulait qu'on fît entrer à chaque fois, non seulement ses amis, c'est à dire ceux avec qui il avait coutume de s'entretenir, mais encore ceux qui avaient*

quelque différend que le Comte du Palais n'avait pu décider. Il écoutait les parties, et les jugeait en s'habillant comme s'il eut été au tribunal : c'était aussi dans ce temps qu'il donnait ses ordres à ses Ministres et à ses Officiers. Tout cela marque une grande activité : mais ce qui est surprenant, c'est qu'avec cette activité, il avait une solidité d'esprit, qui faisait que parmi tant d'affaires, il n'était jamais embarrassé ni inquiet. De quoi ne vient pas à bout un Prince qui a de semblables talents, et qui sait vivre de la sorte ! » (Cordemoy, *Histoire de France*, tome I, p.580). Nous ne sommes pas loin de l'image du roi prêtre qu'incarnera davantage encore son fils Louis le pieux : « (...) *les Ecclésiastiques d'Aquitaine, qui avaient plus l'air de gens de guerre que de gens destinés au service de l'Église, quand il prit la Couronne, avaient tellement changé leurs façons de vivre par les soins qu'il eut de les réformer, et par les bons exemples qu'il leur donnait, qu'on disait hautement qu'il était non seulement digne de la Royauté, mais aussi du Sacerdoce.* », (Idem, p.642).

C'est en effet, dans le domaine des réformes religieuses que le Charlemagne de Cordemoy est le plus proche du discours tenu par l'ambassadeur de l'État réformé dans les opuscules du même auteur. Les réformes préconisées consistent pour l'essentiel à rapprocher le clergé du peuple des fidèles, et à contraindre les évêques de ne pas s'absenter de leurs évêchés, les prêtres de leurs cures[134]. Dans le quadrillage du royaume qu'imagine Cordemoy, où chaque acteur du contrôle royal dirige un secteur défini dans un domaine défini, justice, armée, finance, les religieux ont leur place et leur fonction. Le roi étant le garant de l'unité religieuse du royaume, il y a forcément conjonction des différents

---

[134] Théodore Funck-Brentano montre dans l'œuvre de Bossuet le même souci de rapprochement du clergé de ses devoirs envers le peuple : « Méconnaissant la grande pensée de Bossuet, qui désirait unir de plus en plus le clergé à la nation par les libertés de l'Eglise gallicane, - grande idée dont nous trouverons déjà un pressentiment surprenant chez Montchrétien, - le clergé se retranche sans cesse derrière l'autorité papale, pour disputer chacun de ses subsides, sous forme de don gratuit, à la royauté en détresse, en même temps que, perdant de vue tous les intérêts nationaux, il obtient la révocation de l'édit de Nantes et finit, en soulevant toutes les haines contre lui, par se faire révoquer lui-même. » (Introduction du *Traicté de l'oeconomie politique* d'Antoine de Montchrétien, Théodore Funck-Brentano, Librairie Plon, Paris 1889, pp.CVI-CVII [pp.109-110])

pouvoirs temporels et du pouvoir religieux[135]. Charlemagne représentait déjà, sous la plume de notre auteur, le paradigme de ce concours de l'un à l'autre. Dans la guerre contre les Saxons, par exemple, l'empereur sauve les âmes en étendant son pouvoir, en soumettant des nations qui y échappaient. Le but est présenté comme religieux, comme si la religion subsumait en fait les autres objectifs poursuivis : « *Il ne les voulait dompter que pour les faire Chrétiens; et il était si passionné pour leur salut, que bien qu'il eût grand besoin de repos après tout ce qu'il venait de faire, il prit encore sa route du côté de Saxe. Il tint son Parlement à Worms, et marcha avec une extrême diligence droit à la source de la Lippe* (où se trouvent les Saxons). » (Ibidem, p.512). C'est tellement vrai que par un juste retour, la religion a, elle, comme rôle de soutenir les différentes forces de l'État. Cela nous le lisons dans *De la Réformation d'un État*: « *Mais, quand la religion soutient les lois, et que c'est elle qui ménage les forces et les finances d'un État, il subsiste toujours en repos. Aussi n'y a-t-il rien de si exactement observé dans celui-ci* (l'État Réformé), *que ce qui concerne la Religion. Elle y est bonne partout, et elle y est si universellement la même en tous les endroits, qu'il n'y a pas une seule personne, qui ait la moindre créance différente de celle de toute l'Église. On ne souffre pas qu'aucun Hérétique en approche; et pour cela on fait faire à qui que ce soit une profession de foi, en y*

---

[135] Cette conjonction des deux pouvoirs spirituel et temporel est envisagée plus cyniquement par Gabriel Naudé : le prêtre comme prédicateur soumet par sa parole séductrice les esprits grossiers du peuple aux volontés du politique : « Quoy plus y eut-il jamais un meurtre plus méchant, et plus abominable que celui de Louis Duc d'Orléans fait l'an 1407, par le Duc de Bourgogne ? Néanmoins il se trouva Maître Jean Petit Théologien et grand Prédicateur, qui le sut si bien pallier, couvrir et déguiser par les sermons qu'il fit à Paris dans le parvis de Nôtre-Dâme, que tous ceux qui voulaient par après soutenir le parti de la Maison d'Orléans étaient tenus par le peuple pour mutins et rebelles ; ce qui les contraignit d'user du même artifice que leur ennemi, et de se mettre sous la protection de ce grand homme de bien Jean Gerson, qui entreprit leur défense, et fit déclarer au Concile de Constance la proposition tenue par Petit, pour hérétique et erronée.(..) Montluc Evêque de Valence, fut envoyé vers les Vénitiens pour légitimer par ses belles paroles, le secours que son Maître faisait venir de Turquie pour se défendre contre l'Empereur Charles V, et lorsque la S. Barthélemy fut faite, le même Montluc et Pibrac, travaillèrent si bien de la plume et de la langue, que cette grande exécution ne put détourner, comme nous l'avons déjà remarqué, les Polonais, quoique instruits particulièrement de tout ce qui s'y était passé par les Calvinistes, de choisir Henri III pour leur Roi, au préjudice de tant d'autres Princes qui n'avaient rien épargné pour venir à bout de leurs prétentions. » (Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, in op. cit., pp.272-273 [280-281] et pp.275-276 [283-284]). (Voir note 151, p.145)

entrant. » (*de la Réformation d'un État,* in Œuvres de Monsieur de Cordemoy, p.175, (p.24)).

Le prêtre a donc une fonction essentielle dans l'organisation de l'État, un pouvoir de contrôle et d'administration des âmes, aussi ne peut-il abandonner son poste sous quelque prétexte, comme une sentinelle en garde d'une place forte : « *Les Évêques résident indispensablement, et si le Roi en appelle quelques-uns auprès de lui, ils sont obligés de se défaire de leurs Évêchés*

Les autres Bénéficiers, quels qu'ils soient, sont *obligés aussi à la résidence: en sorte que, s'ils sont absents durant un mois, sans congé de leur Supérieur, leur bénéfice est vacant, sans qu'il soit besoin de le faire ordonner; et quand le Supérieur dispense sans cause, il perd lui-même son bénéfice. Enfin, la résidence est d'une nécessité si absolue, que quelque juste que soit le sujet d'une absence, et quelque autorisée qu'elle soit par le Supérieur, on compte tous les jours qu'elle dure; et le Bénéficier absent, en perd à proportion les fruits de son bénéfice.* » (Ibidem, p.175, (p.25)).

Les réformes préconisées par Charlemagne viennent comme en écho du discours sur l'État réformé : « *On condamna ensuite les changements d'Évêchés et de Cures : on défendit aux Évêques d'être absents de leurs Églises pour leurs affaires particulières plus de trois semaines, on ordonna que les biens qu'ils avaient avant leur promotion, appartiendrait à leurs parents ; et que ceux qu'ils auraient acquis pendant leur Episcopat, appartiendraient à leur Église.* » (Cordemoy, *Histoire de France*, Tome I, p.569).

L'empereur joue un rôle éminent dans le domaine de la religion, ses interventions sont exemplaires et inégalées, les canons adoptés par les conciles du temps de son règne manifestent la pureté et la simplicité de sa pensée : « *Plusieurs Canons de ces Conciles font connaître, que les Prélats avaient été vivement touchés des avis qu'il avait donnés; et qui comparera les Conciles tenus avant son règne avec ces derniers Conciles, connaîtra facilement par la différence qui s'y rencontre, combien un Prince savant et soigneux de la discipline Ecclésiastique peut servir à la religion. Toutes les matières y sont bien digérées; celle des Sacrements, surtout en ce qui concerne l'indissolubilité du*

mariage, y est tout à fait bien expliquée; et ce qui regarde ou les mœurs ou la discipline, y est dans une pureté à laquelle il ne manque rien. », (Ibidem, p.646)

L'intérêt de Charlemagne pour les querelles théologiques est également souligné par Mézeray qui insiste sur son travail de réformateur dans l'Église. Là encore Cordemoy et Mézeray recourent aux mêmes sources. « *Cependant Charles étant parti de Ratisbonne se rendit à Francfort, où il avait convoqué un grand Concile de tous les Évêques de France, d'Italie, de Germanie, et de Bavière, pour terminer deux questions de grande importance touchant la Foi, savoir l'opinion que Félix Évêque d'Urgel soutenait, et la dispute touchant le culte des images. Les légats du Pape qui étaient deux Évêques, y assistèrent, mais ils n'y présidèrent pas; ce fut le Roi même.* » (*Histoire de France*, Mézeray, Livre IX, pp. 415-416 [759-760])

Mézeray y insiste tout particulièrement mais pour souligner un trait propre à Charlemagne, en même temps qu'un souci de tous les instants : « *Jamais Prince n'eut plus de soin de conserver la pureté de la foi orthodoxe, ni plus d'affection pour l'honneur et la discipline de l'Église, ni tant de respect et tant de zèle pour l'exaltation du Saint Siège, que Charlemagne. Que ne fit-il point durant tout le cours de son Règne pour corriger les vices du Clergé et des Moines, pour les instruire, et pour les faire rentrer dans la sainteté de leur profession ? Il ne se passa presque point d'année en toute sa vie, qu'il ne tînt ou des assemblées de Grands de l'État, ou des Conciles pour cet effet. Je ne compterai point les années de ceux qui se firent à Worms, (il y en eut cinq) à Valenciennes, à Genève, à Dure; et autres lieux, parce que nous n'en avons aucuns décrets. Mais celui de Francfort est très considérable : on le pouvait nommer le Concile de l'Occident; car les évêques de la plus grande partie de l'Italie, ceux de la Germanie, et ceux des Gaules y assistèrent. Il fut convoqué par Charlemagne, qui y présida, et y raisonna fort savamment contre les erreurs d'Elipand de Tolède, et de Félix d'Urgel, qui enseignaient que Christ, selon la chair, était fils adoptif ou nuncupatif de Dieu le Père, quoiqu'il fût Dieu, selon la génération éternelle.* » (Idem, Livre IX, pp.460-461, [804-805]).

Il n'y a pourtant pas pour Cordemoy comme d'ailleurs pour Mézeray, de

soumission du pouvoir temporel de l'empereur ou du roi au pouvoir spirituel du pape, il ne revient pas au pape de faire ou de défaire les empereurs ou les rois. Rapportant le sacre de Louis le pieux, fils de Charlemagne, notre auteur fait la remarque suivante : « *Il est difficile, quand on fait réflexion sur la cérémonie de ce couronnement, d'être de l'avis de ceux qui ont crû, que les Empereurs devaient être couronnés de la main du Pape ; et Charles, en obligeant son fils à prendre lui-même la couronne sur l'Autel, faisait bien connaître, qu'il ne croyait tenir l'Empire que de Dieu.* » (Cordemoy, *Histoire de France*, tome premier, p.648). Il insiste sur ce point en d'autres endroits, le pape ne saurait avoir puissance sur l'empereur ou les rois, pas plus que l'empereur n'aurait barre sur d'autres monarques, au nom d'un privilège ou d'une préséance quelconque : « *Vers la fin de l'hiver le Roy de Northumbre revint de Rome ; et l'Empereur le fit reconduire dans son Royaume par un de ses Secrétaires, et par Nanthair Abbé de Saint-Omer. Adolphe les accompagna suivant l'ordre de Léon ; et quelques Auteurs ont pris cela pour une marque de l'autorité, qu'ils veulent attribuer au Pape sur le temporel des Rois. Mais il ne faut que lire les lettres écrites à Charles par Léon, pour connaître que ce Pape ne renvoyait Adolphe en Angleterre, que parce que Charles l'avait souhaité.*

D'autres Auteurs, qui ont voulu dire que Charles avait entrepris de remettre le Roy de Northumbre sur le trône, parce qu'il avait pouvoir sur les Rois en qualité d'Empereur, ne paraissent pas mieux fondés : et bien qu'il soit vrai que les Rois d'Angleterre, aussi bien que ceux d'Ecosse, eussent une extrême déférence pour Charles ; il est certain, que ce n'était pas parce qu'il était Empereur, mais parce qu'il était fort puissant et fort juste. » (Idem, p.631).

L'influence que peut avoir Charlemagne, il la doit donc à sa puissance et à sa justice, à sa personne privée plus qu'à sa personne publique. Il est d'ailleurs empereur malgré lui, ayant, selon Cordemoy, accepté le titre impérial à contre cœur, le devoir, encore lui, commandant en l'occurrence à l'intérêt : « *Outre cela il avait rendu tributaires toutes les nations barbares, qui étaient entre le Rhin, la Vistule, la mer Baltique, l'Océan septentrional, et le Danube ; et parmi tant de guerres qu'ils eut à la fois, le dedans de son Royaume fut toujours dans une*

profonde paix. Il faisait tous les ans des assemblées pour les affaires générales : il terminait chaque jour des différends particuliers, il tenait des Conciles, où il éclatait (sic) *entre les plus Savants ; et c'était au milieu de ces grandes occupations qu'on l'avait fait Empereur, malgré toute la répugnance qu'il avait témoignée pour ce titre.* » (Ibidem, p.615).

Dans l'image que construit Cordemoy nous ne sommes jamais bien loin de la figure du roi prêtre qui hanta toute la période médiévale de l'histoire de l'Europe[136].

Indépendant du pouvoir spirituel de l'évêque de Rome, Charles en défend pourtant les prérogatives. Par son investiture royale, sa place à la tête des peuples, il est dans un rapport direct avec Dieu dont il relève aussi, directement, sans intermédiaire.

Pour achever de faire de lui un paradigme de la personne royale, restait à rappeler sa sainteté. Sa vie certes, mais surtout la façon toute chrétienne dont il est mort, sont essentielles pour l'énoncer : « *Le même Auteur* (Eginhard) *en parlant de la mort de ce Prince, use de ces termes : Mortuus est vir justus ; l'homme juste est mort.*

Voilà ce que pensaient ceux qui ont vécu de son temps, et qui ont été les témoins de sa vie. Toutes les circonstances de sa mort, écrites par Tegan, font en effet la peinture de la mort d'un homme juste : lui donne des éloges qui ne peuvent convenir qu'à un saint Empereur ; et un autre Auteur sans nom, qui a écrit du même temps, parle le même langage. » (Ibidem, p.655).

Gérauld de Cordemoy ou son fils, Louis Gérauld, évoque la sainteté de Charles à la fin du Tome premier de *L'Histoire de France* pour mieux écarter l'accusation de luxure portée contre lui par d'autres historiens. Certains

---

[136] « En 1611, un prêtre, Claude Villette, publie un traité de liturgie souvent réédité par la suite : *Les raisons de l'office et cérémonie qui se font en l'Eglise catholique*. Nous y trouvons les raisons théologiques de la nature mixte reconnue au monarque par Duchesne. Commentant les rites du sacre, et en particulier l'onction sur les mains, les offrandes faites par le roi et surtout la communion sous les deux espèces, Villette conclut que le roi est « personne mixte et ecclésiastique ». A propos de la communion, il écrit que le souverain “ communie sous les deux espèces comme fait le prêtre… afin que le Roi de France sache sa dignité être Presbitérale et Royale ” » (Etienne Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, p.21)

rappellent ses nombreuse concubines, d'autres racontent comment, à la mort de son père, Louis le pieux eut à renvoyer du palais l'abondant gynécée paternel. Ceci dépasse le cadre de notre propos et nous voudrions, pour le moment, nous en tenir à l'image du saint, à sa valeur d'exemple, de schème directeur pour construire le type de la personne royale : « *Le Concile de Verneuil, tenu trente ans après sa mort, le donne en exemple à tous les Rois dans le premier Canon, qui porte pour titre, qu'un Roy doit préférer la religion à toutes choses. Ce Canon après avoir marqué, que David et Ezéchias n'ont obtenu tant de victoires contre les ennemis du peuple de Dieu, que parce qu'ils étaient saints, donne la même louange à ce Prince ; et dans le Concile de Rome, où Charles le Chauve fut élu Empereur, le Pape Jean VIII, parle ainsi de Charlemagne* : Il a augmenté l'Empire par ses victoires, il l'a orné par sa sagesse, et il a rehaussé l'éclat de toutes les Églises. Tout ce qu'on a écrit de lui fait connaître, qu'il a toujours eu pour but, et que son plus grand désir a été de remettre l'Église Romaine, dans l'état le plus parfait où l'antiquité l'ait vue : c'est pourquoi il en a tant augmenté les honneurs, les droits, et les biens, en lui faisant restituer les domaines qu'on lui avait ôtés, et en lui donnant un grand nombre de Villes. Mais ces choses ne sont rien, au prix de ce qu'il a fait de grand et de sublime, pour l'accroissement de la religion : il l'a trouvée inculte et comme un champ tout couvert de ronces, offusquée d'erreurs, presque toute corrompue par les mœurs ; il lui a enseigné les lettres sacrées ; il l'a ornée de toutes les sciences divines et humaines ; il l'a purgée de toutes les erreurs, il ne l'a nourrie que de bonnes et saintes maximes ; et l'amour qu'il avait pour elle, lui a fait faire de si grands efforts, qu'en peu d'années on lui a vu renouveler le monde, en le remplissant de grands hommes, qui ont été les luminaires et l'ornement de l'Église.

Ce concile a été tenu en huit cens soixante dix-sept ; et jusque-là toute la tradition, c'est à dire tout ce qui a été écrit de Charlemagne, va à le faire regarder comme saint. On en fait le même jugement dans les siècles suivants ; et c'est ce qui fit que Pascal le canonisa vers le milieu du douzième siècle. A la vérité ce Pascal ne fut qu'un faux Pape ; mais , ni le Pape Alexandre III. qui vivait alors, ni aucun de ceux qui ont occupé le Saint Siège après lui, n'ont

touché aux actes de cette canonisation : ils ne l'ont ni rejetée ni révoquée en doute : et l'on sait que depuis, Charlemagne a été regardé comme saint : Elle a été approuvée dans l'Église par la voix publique : ce qui montre que la réputation de ce Prince était sans tache, et que le passage d'Eginhard, et celui de l'Auteur qui a écrit la vie de Louis le Débonnaire (concernant les concubines de l'empereur) *n'avaient pas fait dans le temps et dans les siècles prochains, l'impression qu'ils ont faite depuis sur les Modernes.* » (le changement de caractères est de *l'éditeur*), (Cordemoy, Ibidem,p.656-657).

Le vrai saint reconnu comme tel par un faux pape ! Il s'agit de l'antipape Pascal III, choisi par Frédéric Barberousse, qui canonisa Charlemagne sur la sollicitation de l'empereur en 1165 et l'année suivante en 1166 couronna Frédéric Barberousse empereur. Cette canonisation avait donc un sens politique dans la lutte qui opposait Frédéric Barberousse aux cités italiennes et à l'autorité de l'autre pape Alexandre III (Rolando Bandinelli) dont il dut finalement reconnaître l'autorité.

Si Mézeray mentionne sa canonisation par le faux pape Pascal, il n'en donne nullement l'image d'une perfection, contrairement à Cordemoy il n'hésite pas à rapporter le récit d'avertissements divins ayant précédé sa mort, sans les critiquer, mais surtout il admet sans discussion les nombreuses concubines de Charlemagne, et les débordements de sa vie amoureuse. L'empereur est invité à se repentir avant sa mort par des signes extraordinaires lui signifiant sa mort prochaine : « *Un nombre incroyable de toutes sortes de prodiges au ciel et en terre, capables d'étonner ceux mêmes qui n'y ajoutent point de foi, précéda la mort de ce grand Prince, comme si Dieu eut voulu lui envoyer des avertissements de se tenir prêt pour partir, et de faire pénitence de ses péchés. Les trois dernières années de sa vie, il y eut plusieurs éclipses de Soleil et de Lune; on vit dans le corps du Soleil une tache noire qui y parut sept jours durant; la galerie qu'il avait bâtie entre l'Église et son Palais, fondit tout d'un coup, ayant manqué par les fondements ; un embrasement, dont la cause demeura inconnue, brûla en trois heures le pont de Mayence qu'il avait été dix ans entiers à construire; son Palais d'Aix-la-Chapelle fut agité d'un prodigieux tremblement; les planchers de*

toutes les maisons où il logeait, semblaient craquer sous ses pieds, le foudre tomba sur l'Église où il avait choisi sa sépulture; et emporta la pomme d'or qui ornait le haut du dôme; et plusieurs remarquèrent qu'à l'inscription du frontispice où étaient ces mots, Carolus Princeps, *le mot de* Princeps *fut tellement effacé qu'on ne le pouvait plus lire. (...) Pascal le mit au nombre des Saints l'an 1161*[137]*. et quoiqu'il ait passé pour Antipape, l'Église n'a pourtant point cassé son jugement. (...) Jusques ici aucun Roi de France n'a eu le cours de sa vie, ni celui de son Règne si long et si illustre, ni un Royaume si étendu que lui. Sa gloire serait sans tache, comme elle est sans pareille,* ***s'il n'avait pas eu trop d'indulgence pour la mauvaise conduite de ses filles, et trop d'incontinence pour les femmes****. Mais il faut attribuer le premier défaut à une bonté, et une tendresse naturelle, et l'autre à une fragilité humaine : laquelle d'ailleurs, si la loi Evangélique ne défendait pas la polygamie, pourrait avoir son excuse dans la coutume des anciens Germains, qui la permettaient à leurs Princes, et dans la tolérance de ces Siècles-là, qui souffraient qu'on eût des concubines avec des épouses légitimes. La meilleure raison néanmoins qu'on puisse apporter pour sa justification, c'est qu'il fit une rigoureuse pénitence deux ou trois ans avant sa mort.* » (C'est nous qui mettons en gras) (Mézeray, *Histoire de France*, Livre IX, pp.440 - 442, [784 - 786]) « *L'histoire a dédaigné de dire les noms de la plupart de ses maîtresses, dont le nombre ne fut pas petit : mais entre ses bâtards on en remarque trois, Pépin le Bossu, Hugues, et Dreux.* » (Mézeray, Idem, p.443, [787]).

Mais Mézeray n'est pas tenu par le cadre que s'est, par contre, fixé Cordemoy, il ne cherche pas à construire un paradigme de la royauté, un modèle représentant l'accomplissement de tous les devoirs incombant au souverain.

L'insistance de Cordemoy à présenter Charlemagne comme un modèle, son obstination à justifier la présence de tant de concubines à sa cour, d'en faire des épouses légales, prises successivement suscitera quelques remarques ironiques de

---

[137] Mézeray donne la date 1161 pour la canonisation de Charlemagne, toutes nos recherches nous ont donné celle de 1165, ce décalage de quatre ans ne peut pas s'expliquer par l'utilisation d'un calendrier ancien d'avant la réforme grégorienne du 15 octobre 1582, le décalage serait alors de 11 jours et non pas de quatre ans.

Bayle dans *Les Nouvelles de la République des Lettres* d'octobre 1685, date de la parution de l'*Histoire de France*. Bayle revient brièvement sur la réhabilitation de la reine Brunehaut par notre auteur, pour insister sur la vision nouvelle qu'il donne des moeurs matrimoniales de l'empereur.[138]

Cordemoy veut donner une forme d'exemple pédagogique, moins peut-être l'image d'une perfection que celle d'un mode d'emploi de la souveraineté. Charlemagne doit rendre l'idée de ce qu'est le monarque chrétien accompli, ce qui explique les convergences évidentes entre *L'Histoire de France* et les opuscules d'histoire et de politique : *de la Réformation d'un État, de la nécessité de l'Histoire, des moyens de rendre un État Heureux* et les *Maximes tirées de l'Histoire.*

---

[138] Bayle, dans les Nouvelles de la République des Lettres d'octobre 1685 (éd. d'Amsterdam)[1] écrit : « La Nouvelle Histoire de France[2] de M. de Cordemoy en est une preuve » (de ce que la revision des pièces « historiques » efface « quelquefois les sanglants outrages qu'on a reçus ») « puisqu'il y fait l'Apologie de la Reine Brunehaut, et qu'il montre que les impudicités de Charlemagne sont des visions. Il montre que les quatre femmes et les cinq concubines qu'on attribue à ce Prince ont été à lui légitimement les unes après les autres par un mariage ou plus ou moins solennel, et il dit que sans examiner les raisons pour lesquelles les Médecins peuvent dire qu'il y a des hommes qui abrègent la vie de leurs femmes, on ne manque point d'exemples de gens mariés des 15, 18, et 20 fois. Cela servira, si l'on veut, du supplément au 3[e] article de nos dernières Nouvelles » (sur le Traité de l'Excellence du Mariage, de sa nécessité et des moyens d'y vivre heureux. Où l'on fait l'Apologie des femmes contre les calomnies des hommes. Par Jacques Chaussé Sieur de la Terrière. A Paris chez Samuel Perier, 1685 ; Nouvelles... de sept. 1685, ibid., pp. 948 sq.). « Il ne faut pour cela que se prévaloir des découvertes de M. de Cordemoy afin d'ajouter un nouveau fleuron aux couronnes de Charlemagne, en disant qu'il s'est incomparablement plus illustré par ses noces souvent réitérées que par toutes ses conquêtes. Quand nos Libraires sauront que M. de Cordemoy éclaircit beaucoup de faits qui étaient confus jusqu'à présent, qu'il en découvre quelques uns que l'on ignorait encore et qu'il en réfute d'autres que l'on tenait pour certains, ils auront je m'assure autant de soin de se fournir de son Histoire que de la grande de M. de Mézeray laquelle se trouve à Amsterdam chez Wolfgang et Boom, à Leyde chez Haackius et à la Haye chez Moetjens... »

1) Chez Henry Desbordes, pp. 1150-1151 (art. VII).

2*) Voir ibid., avril 1685, p. 457 (art. X), où BAYLE avait tout d'abord annoncé avec enthousiasme l'ouvrage de Cordemoy :* « *On parle de ce livre comme d'un Chef-d'oeuvre. Nous devons le recevoir incessamment. Dès que nous l'aurons reçu, nous tâcherons de lui rendre tous les honneurs qu'il mérite* ».

Chapitre IV

Les paradoxes de l'histoire sainte

La question de l'histoire est au coeur de la réflexion de Cordemoy, pourtant comme cartésien ne devait-il pas refuser l'histoire et ses incertitudes, ses vraisemblances et ses invraisemblances qui échappent à toute vérité établie ? Il y a un refus de l'histoire dans la pensée de Descartes, aucune connaissance certaine n'est en effet constituable sur ses bases ou plutôt sur son absence de fondement. Dans le discours de la méthode les histoires de l'Histoire sont toujours associées à la fable, au fabuleux des contes ou des romans, ceux qui s'y fient trop tombent fatalement dans des « extravagances ».[139]

Par contre le scepticisme de Gassendi et des penseurs qui l'entouraient comme La Mothe le Vayer ou Naudé, était fondé sur une connaissance érudite de l'histoire. C'est l'histoire dans la grande tradition de Montaigne, qui enseigne le doute, qui enseigne qu'aucune vérité n'est éternelle, que l'action humaine est relative et que, ce que les hommes ont appelé Dieu, varie d'une époque à l'autre. Relativisme de l'Histoire, donc, qui s'oppose à un autre historicisme, celui de l'Église dans le recours exclusif à l'Histoire sainte, norme absolue, posée comme

---

[139] « *Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise* ». (Discours de la méthode, I, p.127, Descartes Œuvres et Lettres, édition de La Pléiade)
« *Je savais que les langues qu'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion elles aident à former le jugement;* » (Idem, p.128)
« *Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables. Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des moeurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci. Outre que les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne le sont point; et que même les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni n'augmentent la valeur des choses pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles presque toujours les plus basses et moins illustres circonstances, d'où vient que le reste ne parait pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs moeurs par les exemples qu'ils en tirent sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces* ». (Ibidem, p.129)

certaine au fondement de toute herméneutique puisque le présent se lit dans les vérités révélées qu'elle met au coeur du chrétien. Pour Descartes il n'y a aucune certitude de l'Histoire, elle appartient au domaine peu fiable et peu recommandable du vraisemblable, du fabuleux. Or les fondements de la religion chrétienne, ceux de la croyance, sont les prophéties de l'ancien testament et les enseignements et actes du Christ, de l'histoire toujours et encore. La religion chrétienne se donne toute entière comme une histoire. Mais pour la philosophie il n'y a dans l'Histoire aucune certitude possible. C'est bien là-dessus que porteront les attaques de ceux qui s'opposeront à ses raisons au nom des vérités révélées par l'Histoire sainte.

Cordemoy défendra la pensée de Descartes contre de telles attaques. Un de ses opuscules est consacré à cette question, Cordemoy s'adresse à un frère jésuite le révérend père Gabriel Cossart (1615 - 1674), fondateur dans le faubourg Saint-Jacques d'une école pour les pauvres dont les élèves furent appelés « Cossartins ». Pour Cordemoy l'enseignement de Descartes s'accorde avec le récit de la Genèse. Cordemoy va donc mettre en parallèle les œuvres et les intentions des deux auteurs : Moïse l'auteur du récit de la Genèse, et Descartes[140]. L'un est historien rédacteur de l'Histoire sainte, l'autre est philosophe - métaphysicien. « *Je sais bien que Moïse n'a pas écrit la Genèse, dans le dessein d'expliquer aux hommes les secrets de la Nature : mais je sais bien aussi, qu'étant inspiré de Dieu comme il l'était, il ne lui a pas été possible de rien dire touchant la formation de cet Univers, qui ne soit véritable. Ainsi j'estime que, pour trouver les principes d'une Physique infaillible, il ne les faut*

---

[140] Ce souci de mise en conformité n'est pas propre à Cordemoy, Louis de la Forge montre ainsi la conformité de la philosophie de Descartes avec la pensée de saint Augustin, identifiant le « cogitare » cartésien au « intelligere » augustinien. (La Forge, Louis de, *Traitté de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, exemplaire en référence : pp.27-28 de l'édition électronique, préface.) Claude Clerselier recherche cette même conformité dans sa préface à l'édition réalisée par ses soins du *Traité de l'homme* de Descartes, les deux auteurs renvoie au chapitre 10 du *de Trinitate* de saint Augustin. (pp.38 et ss., pp.52 et ss. p.59 de l'édition électronique en référence : « préface du *Traité de l'homme* » de Descartes : Descartes, René auteur du texte. Titre : L'homme de René Descartes, et La formation du foetus [Texte imprimé] / avec les remarques de Louis de La Forge. ou Traité de la lumière du mesme autheur / [publ. par Clerselier et suivi de la trad. de la préface de Schuyl], 2e éd. rev. et corr., Paris : F. Girard, 1677, 520 p. ; in-4, Autres auteurs : La Forge, Louis de (1632-1666). Annotateur, Clerselier, Claude (1614-....). Gallica.

chercher que dans l'histoire qu'il nous a donné de la création du Monde; ou du moins, qu'on ne doit regarder comme faux, tout ce qui se dit de la nature, quand il ne peut convenir avec les circonstances de cette histoire. » (*Lettre écrite au R. P. Cossart de la Compagnie de Jésus, pour montrer que tout ce que Monsieur Descartes a écrit du Système du Monde, et de l'âme des Bêtes; semble être tiré du premier Chapitre de la Genèse, Les œuvres de feu Monsieur de Cordemoy*, op. cit., Paris, 1704, p.77-78).

Cordemoy distingue les écrivains et leurs écrits, Moïse est l'historien de l'histoire sainte, son dessein n'est pas *d'expliquer les secrets de la Nature,* celui de Descartes est, par contre de trouver *les principes d'une Physique infaillible.* Mais c'est un troisième terme qui rend compatible les deux écritures. Dieu qui inspire Moïse ne peut lui avoir permis d'introduire dans sa relation historique des inexactitudes concernant son œuvre à lui, la Nature.

Comme le but de l'historien Moïse n'est pas de décrire la Nature mais l'action de Dieu dans cette nature, ce qu'il en dit ne peut être que partiel et évasif, alors que le travail herméneutique du philosophe l'engage au détail et à la précision.

« *La seule différence que vous y trouverez, c'est que Monsieur Descartes écrit les choses plus particulièrement, et dans le dessein de les faire connaître en elles-mêmes : au lieu que Moïse écrit comme un historien, qui ne parle de la Nature, qu'autant qu'il le faut, pour nous faire admirer la puissance de son Auteur. Ainsi, l'un ne dit que les principales choses; et l'autre va dans un plus grand détail. Mais enfin, tout ce détail n'est visiblement qu'une explication plus étendue, et une suite de ces choses principales, dont Moïse a fait le récit d'une manière si belle, si concise, si hardie, et si véritable.* » (Idem, p.78-79)

Dans la pensée de Cordemoy c'est pourtant l'écriture de l'historien qui précède celle du philosophe et physicien, l'Histoire sainte est première, c'est donc de Moïse que Descartes a appris les raisons dont sa philosophie donne les principes : « *Si on veut suivre l'un dans le progrès de ses raisonnements, et l'autre dans le progrès de son histoire ; on pourra juger que c'est de Moïse que Monsieur Descartes avait appris, que la lumière avait été faite avant le Soleil :*

du moins on verra que cet endroit de la Genèse, qui depuis tant de siècles a mis tous les esprits à la torture, se trouve heureusement expliqué, et suivant la lettre, par les principes de Monsieur Descartes. » (Ibidem, p.80). La défense de Descartes qu'opère Cordemoy se fait au prix d'un renversement de l'ordre des connaissances du cartésianisme. La métaphysique n'est plus science première, l'histoire l'a supplantée à cette place, l'historien Moïse précède le métaphysicien Descartes dans l'ordre des connaissances.

Le cartésianisme est détourné de son premier fondement : la certitude métaphysique première du cogito. La certitude première est historienne, revient à la métaphysique le rôle d'expliquer ce dont l'historien ne fait que le récit. « *De sorte que, si en parlant comme un historien, Moïse a marqué le premier Jour de cette ordonnance admirable par la formation de la lumière; cela nous signifie seulement que Dieu disposa les corps, comme il fallait qu'ils le fussent, pour produire ce merveilleux effet. Ce qui suffisait à l'Historien : mais le Philosophe a dû expliquer, comment ces corps ont dû être disposés pour cela.* » (Ibidem, p.81). La table rase, le doute hyperbolique n'ont plus ici leur rôle fondateur ; comme dans le thomisme dont pourtant Descartes pensait s'éloigner, la philosophie vient au service de la révélation dont l'histoire sainte est le récit historique.

« *Ainsi, Monsieur Descartes, qui semble toujours suivre Moïse, dispose les eaux de sorte, qu'il y en a au-dessus et au-dessous du Firmament : car on sait que ce que le Prophète appelle en cet endroit le dessous, est la terre que nous habitons, et que tout ce qui en est séparé par la matière céleste, se peut dire à notre égard, être au-dessus du Firmament.* » (Ibidem, p.86). Le philosophe devient une forme de commentateur d'une parole restituée par l'historien, en effet la parole divine crée l'univers tout entier, Moïse fait le récit de cette parole, le commentateur Descartes en traduit les modalités en une physique élémentaire. « *La quatrième parole forma deux grands luminaires dans le Firmament, pour diviser entièrement le jour et la nuit, et marquer la différence des jours, et des années. La même parole forma aussi les Etoiles, suivant l'histoire de Moïse.*

Monsieur Descartes, expliquant cela par les moyens naturels, dit que les différents tourbillons, qui s'étaient formés de toute la matière céleste, ayant été

ajustés les uns aux autres, comme il était plus commode pour la continuation de leurs mouvements, il coula une si grande quantité de la matière la plus subtile vers leurs centres, par le pressement des globules qui tendaient à s'en éloigner, qu'elle fut capable de repousser ces globules jusqu'aux extrémités de chaque tourbillon; et former ainsi des rayons, comme ceux dont l'effort nous fait voir le soleil si brillant. » (Ibidem, p.89-90).

Ce rôle d'interprète de la parole sacrée contraint Cordemoy de recourir à l'expression même du texte mosaïque et donc à l'hébreu, langue qu'il ne connaît pas, ce qui appelle un autre intermédiaire : Monsieur de Compiègne, nom donné à Louis de Veil (ou De Vieil), juif converti qui faisait autorité pour les problèmes de traduction[141]. La difficulté est la suivante, Descartes comme Cordemoy dénient l'âme à l'animal, or le texte du Lévitique au chapitre 17 dit bien que l'âme de l'animal est dans son sang, de même au chapitre 12 du Deutéronome où il est écrit que le sang est l'âme des animaux. L'objection de Cordemoy portera donc sur le mot âme traduit de l'hébreu ; selon Monsieur de Compiègne, il s'agirait du mot : *גפש* qui signifierait Individu. « *Et, parce que cette vie et ce mouvement dépendent de l'arrangement et de la correspondance de plusieurs organes, dont la division empêcherait l'effet, Moïse, pour signifier cet assemblage par un seul mot, use de celui de גפש , qui veut dire Individu.* » (*Lettre écrite au R. P. Cossart de la Compagnie de Jésus*, in Œuvres, quatrième édition, 1704, p.92).

Cordemoy retrouverait le fondement même de sa philosophie, élément essentiel aussi de celle de Descartes, la distinction de l'âme et du corps. Comme l'animal, l'homme est individu vivant par la partie essentielle de son être qu'est le corps, mais il associe à ce corps, à la différence de l'animal, l'âme, esprit, pensée. Et Cordemoy trouve le principe de cette distinction dans une différence de termes, dans une distinction linguistique de la langue mosaïque, l'hébreu :

---

[141] Pierre Claire et François Girbal notent : « Il était fils d'un juif de Metz et se fit chrétien fort jeune après la mort de son père. Il se retira en Angleterre avec son frère Charles-Marie, auteur de quelques commentaires littéraux sur Joël, le Cantiques des Cantiques, Saint Mathieu et Saint Marc ». *Gérauld de Cordemoy, Œuvres Philosophiques*, Pierre Claire et François Girbal, Presses Universitaires de France, collection : Le mouvement des idées au XVIIème siècle, p.351, note : 13)

(גשמה) « *il s'exprime par le même mot, dont il s'est servi en parlant des bêtes. Mais en même temps il ajoute que le Seigneur inspira à cet individu vivant, dont il voulait faire un homme, une chose qu'il exprime par le mot de* גשמה *, qui veut dire Esprit ou Pensée.* » (Idem, p.93)

Au terme de la démonstration l'histoire permet de retrouver le fondement théologique de la physique, l'Histoire sainte dit la même chose que la physique cartésienne et son principe, celui véritable de toute physique possible, est la double nature du Christ qui devient le prototype de la distinction de l'âme et du corps, le schème organisateur : « *Après cela, M.R.P si vous me voulez dire encore que l'opinion de Monsieur Descartes est dangereuse, en ce qu'elle fait vivre et mouvoir les brutes sans âme; je vous répondrai que l'histoire de Moïse est donc bien dangereuse, puisqu'elle nous apprend la même chose.*

Mais, si après avoir vu combien Moïse sépare en l'homme ce qui le fait vivre et mouvoir, d'avec ce qui le fait penser, vous examinez comment le Symbole de saint Athanase, que nous lisons tous les jours, comme la règle de notre foi, définit l'homme, vous verrez qu'il dit que la chair et l'âme raisonnable le font tout ce qu'il est. Il ajoute que, comme ces deux substances, toutes différentes qu'elles soient, ne font qu'un même homme; ainsi Dieu et l'Homme ne fait qu'un même Christ. Mais, comme en Jésus-Christ il n'est pas permis, quelque soit l'union de ces deux natures, de les confondre, pour attribuer à l'une ce qui vient de l'autre ; il y a toujours un extrême danger de confondre dans l'homme les deux substances qui le composent, et les fonctions qui dépendent de chacune d'elles. » (Ibidem, p.94)

Les paradoxes de la foi chrétienne et de son credo ainsi que ceux de l'Histoire sainte sont montrés, ici, comme une des sources véritables des sciences modernes. Le tournant qu'opère Descartes dans le champ des connaissances ne se fait pas en contradiction du credo reprenant les grandes stations de l'Histoire sainte, et du symbole de Nicée énonçant le dogme de la double nature christique, mais en conséquence de ceux-ci. La réflexion qu'opère Cordemoy tend à montrer que la rupture cartésienne n'est pas doctrinale mais herméneutique en même temps qu'elle fait sortir le texte sacré du champ de la théologie pour le donner

comme l'axiome premier des nouvelles sciences de la nature.

Mais cette défense du cartésianisme est au dépend puisqu'elle est faite au prix d'un renversement de l'ordre des connaissances. Pour Descartes la métaphysique était au principe de toute connaissance possible, c'est le sens même du cogito. Cordemoy y met l'histoire dont Descartes critiquait la relativité et l'absence de certitude. Cordemoy peut donc écrire en conséquence : « (..) *il me suffit de vous avoir fait voir que Monsieur Descartes a toujours suivi Moïse, pour vous faire avouer, que sa philosophie n'a rien de dangereux.* » (Ibidem, p.96)

Pourtant un problème subsiste, un problème d'ordre, de succession. Dans le récit de l'historien Moïse Dieu crée le soleil après la terre : « *Je veux pourtant bien vous avouer que la formation du Monde, selon Monsieur Descartes, semble avoir quelque chose de différent de celle de Moïse. Mais, quand vous aurez considéré le dessein du prophète, et celui du Philosophe; vous avouerez que cette différence ne doit pas faire dire que l'un se soit détaché de l'autre.* » (Ibidem, p.96). C'est la distinction entre l'historien, chroniqueur de la création et l'herméneute qui explique l'ordre des causes. Moïse explique la création comme elle s'est faite: « *Il a fait créer la Terre, les eaux, les parties célestes, puis la lumière, et le reste. En sorte que, quand le Soleil a été formé, la Terre était déjà enrichie de fruits, et parée de fleurs. Au lieu que Monsieur Descartes fait le Soleil cause, non seulement des fruits et des fleurs, mais encore de l'assemblage de plusieurs parties assez intérieures de la Terre. Il ne la fait même former que longtemps après le Soleil, bien que l'Ecriture marque, qu'elle a été créée auparavant.* » (Ibidem, p.96)

Une des raisons de cette discordance tient à la démarche herméneutique même, elle procède par succession, elle analyse les données dans une suite, alors que ce dont elle rend compte, l'acte créateur est une simultanéité, l'omnipotence divine ne connaît pas de délai : « *Mais il faut prendre garde à deux choses. La première, que Monsieur Descartes lui-même a dit que son hypothèse était fausse, en ce qu'il suppose que la formation de chacun des êtres s'est faite successivement, et qu'il assure que cette manière étant peu convenable à Dieu, il faut croire que sa toute puissance à mis chaque chose dans l'état le plus parfait*

où elle pouvait être, dès le premier moment de sa production. » (Ibidem, p.96-97).

La deuxième cause de discordance est que Descartes observe l'ordre de conservation du monde, et que de celui-ci il infère un ordre de création, Dieu fait que c'est par le Soleil que la Terre se conserve dans son état actuel. Il instaure une consécution suivant laquelle le Soleil est l'origine de ce qui se produit sur terre, cette démarche est herméneutique et ne signifie nullement que la toute puissance de Dieu ne puisse créer simultanément, ou dans un ordre inverse ce qui se conserve dans une succession de conséquences ordonnée différemment. « (..) *Monsieur Descartes n'a dû, comme Philosophe, expliquer que la raison pour laquelle les choses se conservent comme elles sont, et les effets que nous admirons maintenant en la nature. Or, comme il est certain que les choses se conservent naturellement par le même moyen qui les a produites ; il était nécessaire, pour éprouver si les lois qu'il suppose que la nature suit pour se conserver, sont véritables, qu'il examinât si ces mêmes lois eussent pu la disposer comme elle est. Et trouvant que, selon l'histoire de Moïse même, bien que le Soleil ait été formé depuis la terre, c'est néanmoins par le Soleil que Dieu conserve la Terre comme elle est maintenant, puisque la chaleur est cause de toutes les productions, et de tous les changements qui arrivent en elle; il fallait que Monsieur Descartes montrât que ce même Soleil aurait pu la mettre en l'état où nous la voyons, si Dieu ne l'y avait mise en un instant par sa toute puissance.* » (Ibidem, p.97).

L'argumentation de Cordemoy est très proche de ce qui motive sa conception de la cause occasionnelle, les lois physiques ne sont que l'occasion, cause seconde, d'une cause première qui est la volonté divine qui veut que les êtres de sa création se rencontrent d'une certaine manière et pas d'une autre. Mais c'est aussi la conception cartésienne d'une création divine permanente qui maintient la nature dans son ordre actuel. Cette ordre est celui auquel obéit la créature, il est succession et consécution, celui, donc, de sa conservation, la création divine ne connaît pas une telle ordre : « *A la vérité, la manière dont Monsieur Descartes décrit que le Soleil a disposé la terre, est successive; ce*

qu'il avoue, ainsi que je l'ai déjà remarqué, être peu convenable à Dieu quand il produit. Mais enfin, comme ce que Dieu fait en conservant le monde, est successif, et qu'il le doit être, afin que chaque chose ait une certaine durée; il a été à propos que notre philosophe examinât si les principes, qu'il établissait pour rendre raison de la durée de tous les êtres naturels, auraient pu les produire par succession de temps: ce qu'il a exécuté avec une justesse, qui me paraît incomparable. Ainsi Monsieur Descartes n'a rien fait en cela qui soit contraire au dessein de Moïse. » (Ibidem, p.97-98)

Le souci de l'historien Moïse est tout différent, ce n'est pas l'ordre de la nature dans ses causes qu'il suit mais l'ordre de l'action divine dans son récit, il ne faudrait pas que l'ordre des causes naturelles se substituât à celui de l'action de Dieu dans sa toute puissance. Quand même c'est à l'occasion du soleil que Dieu conserve la terre et les êtres qui la peuplent, cela ne signifie pas qu'il en est l'origine : « *Ce Prophète savait que c'est par le Soleil que Dieu conserve la terre, et les êtres naturels, du moins ceux qui sont les plus proches de nous. Mais, de peur qu'on ne crût que cet astre fût la cause de tout ; Moïse a voulu précisément que l'on sût que la lumière, qui est celle de toutes les créatures qui dépend le plus du Soleil, a été faite avant lui. Et cela était nécessaire, pour marquer à ceux qui sauraient ces merveilles, que Dieu les a toutes opérées par sa seule volonté ; et que, s'il les conserve maintenant avec une espèce de dépendance entre elles, néanmoins elles ne se doivent ni l'être ni la conservation les unes aux autres, mais à Dieu seul.* » (Ibidem, p.98)

Le physicien Descartes n'a de cesse d'expliquer les rapports actuels qui existent entre les êtres créés, la discordance n'est alors qu'apparente, on observerait une discordance de points de vue particuliers dans une concordance d'ensemble des ordres de considérations : « *De son côté Monsieur Descartes, qui avait à expliquer cette correspondance, que Dieu a mise entre les êtres naturels, et qui devait rendre raison par le Soleil, de tout ce qui se fait dans la partie du monde qui nous est la plus connue, ne pouvait mieux nous faire entendre combien le Soleil est bien disposé par la première puissance à entretenir l'état naturel de tout ce que nous voyons, qu'en montrant que, suivant cette même*

disposition, le Soleil aurait pu mettre par succession de temps notre monde en l'état où il est, s'il n'avait été plus à propos de former toutes les créatures dans un ordre contraire à celui qu'exigeait la dépendance qui est maintenant entre elles, et de former chacun des êtres d'une manière, qui fit connaître que, comme l'Auteur du monde n'avait eu besoin de rien pour tout faire, il n'avait pas besoin de temps pour produire aucune des choses que nous admirons. » (Ibidem, pp.98-99)

Pierre Clair et François Girbal ont montré dans leur édition partielle des œuvres de Cordemoy l'importance de cette lettre, ainsi que l'intérêt amusé qu'elle suscita. Cette tentative de pallier le défaut d'une théologie cartésienne ne pouvait pas passer inaperçu, et Pierre Clair et François Girbal qui admettent la date du 5 novembre 1667 figurant au bas de la lettre de Cordemoy, dans l'édition de 1704, supposent que le rapatriement, cette année là, des cendres de Descartes n'est pas étranger au besoin de mettre en odeur de sainteté un auteur dont plusieurs œuvres étaient tombées sous des arrêts de la Sorbonne et d'autres autorités religieuses.

« *Dans la compagnie de Jésus, on s'est beaucoup intéressé à cette lettre apologétique de Cordemoy. L'intérêt qu'elle a suscité parmi ces religieux n'est d'ailleurs pas toujours dépourvu d'ironie, prélude à celle de Voltaire contre l'abbé Pluche. L'auteur de la Lettre d'un philosophe à un cartésien, probablement le P. Rochon, S. J., fait allusion à la Lettre à Cossart de M. Des Fournelles, pseudonyme de G. De Cordemoy. Ajoutons le témoignage du P. Daniel, S. J., dans son Voyage du monde de Descartes, op. Cit., t.I, pp. 3 et 4 : « Dieu selon lui » (Descartes) « peut faire que deux et trois ne soient pas cinq ; qu'un carré n'ait pas quatre côtés, que le tout ne soit pas plus grand qu'une de ses parties, chose que tous les autres philosophes mettent sans scrupules au-dessus du pouvoir de Dieu. Mais l'auteur d'un petit ouvrage intitulé Lettre écrite à un savant jésuite, n'a-t-il pas montré que c'est le monde de Descartes qui est décrit dans le premier chapitre de la Genèse ? un autre livre a paru depuis peu en Hollande, intitulé Cartesius Mosaizans qui prétend la même chose. L'auteur du livre des Influences des Astres (p. 37) explique la fin du monde par*

l'hypothèse de Descartes... » ; voir A.T., V, Descartes à Burman.p. 169[142]

Il convient de replacer cette œuvre dans le contexte de l'intérêt porté par les théologiens hollandais à Descartes et aux méthodes cartésiennes dans leurs efforts pour résoudre « le problème des rapports de la raison et de la révélation » (cf. l'article de Louise Thijssen - Schoute, dans Descartes et le cartésianisme hollandais,op. cit. 250). Cependant, le Père Daniel aurait pu allonger la liste de ceux qui ont montré l'accord de la doctrine de Descartes avec l'écriture. Des 1659, par exemple, Christophe Wittich, théologien réformé très attentif à un comportement orthodoxe, avait également fait paraître un ... consensus veritatis in Scriptura divina et infaillibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Cartesio detecta, cujus occasione libri II et III Principiorum Philosophiae dicti Cartesii maximam partem illustrantur, in - 12, Nimègue (sur Wittich, cf. Descartes et le cartésianisme hollandais, op. cit., art. de P. Dibon, pp. 261, 268, 269, 272, 274, 277, 278, 298). Il ne serait d'ailleurs pas impossible que le livre précédent soit une des sources de Cordemoy. Voir aussi les questiones celeberrimae in Genesim de Mersenne dans Lenoble, Mersenne ou la naissance du mécanisme, pp. 234 sq. » (*Gérauld de Cordemoy, Œuvres Philosophiques*, Pierre Clair et François Girbal, Presses Universitaires de France, collection : Le mouvement des idées au XVIIème siècle, p.349, note : 1)

Les mêmes auteurs notent que Descartes n'est pas étranger à ce souci de mise en accord de sa pensée avec les textes sacrés. Ils écrivent : « *que Descartes ait songé à montrer lui-même l'accord entre d'une part la description de la naissance du monde, telle qu'il la présente dans sa physique, et d'autre part le premier chapitre de la genèse, cela n'est pas douteux, ...* » (Idem, p.350, note :3) Les textes de référence qu'ils donnent sont une lettre à Boswel de 1646 et l'*Entretien avec Burman*, sur le livre III des *Principes de philosophie*, article 45.

Au livre trois, article 45 des principes de la philosophie, Descartes écrit : « *je ne doute point que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de*

---

[142] Le titre complet du *Cartesius Mosaizans* est *Cartesius Mosaizans Seu Evidens Et Facilis Conciliatio Philosophiae Cartesii cum Historia Creationis Primo Capite Geneseos per Mosem Tradita*, et on attribue cet ouvrage à Joh. Âmerpoel « cf. *Journal des Savants* de 1677 et Louise Thijssen - Schoute, Nederlands caretesianism, p.494

perfection qu'il en a. » Il précise dans l'entretien avec Burman : « *l'auteur pourrait expliquer d'une manière satisfaisante, d'après sa philosophie, la création du monde, telle qu'elle est décrite dans la Genèse (ce livre, celui qui l'expliquera à l'auteur, ainsi que le cantique et l'Apocalypse, sera pour lui un fameux Apollon) ; il a essayé quelque temps de le faire, autrefois, mais il a renoncé à cette étude parce qu'il voulait la laisser aux théologiens et qu'il ne voulait pas, en conséque1-388tud1dlo lo*

l'enseignement d'Aristote le font en contradiction avec l'Église qui a plusieurs fois dans son histoire condamné la philosophie aristotélicienne. Ainsi Descartes est mis sur le même pied que le grand maître antique, et l'invalidation de la critique se fait plus sûrement par le rappel de l'histoire que par l'argutie métaphysique : « *Je ne sais s'il en arriverait de même à ceux qui suivent Aristote, si l'on condamnait ses opinions de nouveau : je dis de nouveau, car vous savez, M.R.P. qu'elles l'ont été par les Lois, et même par un Concile. Cependant, quoique depuis on n'ait rien changé aux Canons sur cette matière, plusieurs s'imaginent le pouvoir suivre de bonne foi. Mais insensiblement je passerais les bornes que je me suis prescrites. Mon principal dessein n'est pas de blâmer Aristote : je veux seulement justifier Monsieur Descartes ; et je pense l'avoir fait suffisamment.* » (*Lettre écrite au R. P. Cossart de la Compagnie de Jésus, pour montrer que tout ce que Monsieur Descartes a écrit du Système du Monde, et de l'âme des Bêtes; semble être tiré du premier Chapitre de la Genèse*, p.102).

De la lecture de cette lettre il ressort cette considération prédominante de l'histoire dans la pensée de Cordemoy, on peut relever la forme caricaturale de l'argumentation, le recours à une traduction des passages en cause de la Genèse, qui s'apparente davantage à une mise en conformité cartésienne des textes sacrés qu'à une restitution respectueuse de ceux-ci. L'essentiel ne nous paraît pas là. Cordemoy met en scène deux figures essentielles, celle du Philosophe - métaphysicien, celle de l'historien, deux aspects aussi de lui-même, puisque c'est d'abord comme métaphysicien qu'il s'est fait connaître. Mais alors que dans sa vie le travail philosophique a précédé celui de l'Histoire, avec les *Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Âme*, dans l'ordre des connaissances l'Histoire précède la philosophie et la métaphysique. La considération est d'abord pratique, l'argument historique renvoie à des états de faits. Comme plus tard Voltaire dans son *Dictionnaire Philosophique*, Cordemoy par la connaissance de l'histoire montre les contradictions de l'institution religieuse.

Deuxième partie : Cordemoy philosophe

Chapitre I

La distinction du corps et de l’âme et l’occasionnalisme dans les Opuscules. Métaphysique et politique

C’est comme philosophe et historien que Gérauld de Cordemoy se fera connaître. L’originalité de sa pensée est fondée sur le développement des principes généraux d’une théorie physique. Il introduit une nouvelle forme d’atomisme dans le système mécaniste de Descartes en reliant unité et matière substantielle : la matière tout en étant homogène contient une multiplicité de corps chacun consistant en une substance individuelle. Il développe sa pensée physique et métaphysique dans un ouvrage qui fera sa célébrité et dont le titre variera d’une édition à l’autre : *Le Discernement du Corps et de l’Ame en six discours pour servir à l’établissement de la physique* en 1666.

L’originalité de sa physique ne tient pas qu’à sa conception atomistique de la matière, ce qui ne le distinguerait pas de Gassendi en particulier et des penseurs libertins en général, mais à sa théorie de la causalité qu’il partage avec d’autres esprits de son temps et que reprendra Malebranche, à laquelle on donnera le nom d’occasionnalisme. Pour le philosophe occasionnaliste toute interaction entre l’âme et le corps passe par Dieu. L’âme sans étendue et le corps étendu ne peuvent interagir directement et immédiatement. L’apparence d’une interaction directe est maintenue par Dieu qui meut le corps à l’occasion de la volition de l’âme et qui met dans l’âme les idées à l’occasion de la rencontre du corps avec d’autres objets matériels. Si, par exemple, une personne réalise la volition d’approcher sa main d’une flamme, son âme n’agit pas directement sur son corps, mais sa volition de l’acte de mouvoir son bras et sa main est l’occasion pour Dieu de faire en sorte que sa main se rapproche de la flamme. La flamme n’agit pas directement sur l’âme mais la proximité de celle-ci est l’occasion pour Dieu d’instiller en elle l’idée de la chaleur. Cordemoy généralise

l'occasionnalisme à toute la physique du mouvement. Il ne peut jamais y avoir transmission directe du mouvement d'un corps à un autre, la rencontre de deux corps est l'occasion pour Dieu de transmettre le mouvement de l'un à l'autre suivant les lois de la physique.

Philosophe, Gérauld de Cordemoy fréquente les salons de son époque : le salon de Mme de Bonnevaux, le cercle de Henry-Louis Habert de Montmort où il présente un « discours sur l'action des corps », sa première oeuvre publiée sans nom d'auteur et qui préfigure le *Discernement du Corps et de l'Âme*. Il rencontre Clerselier, le grand cartésien, aux conférences de Rohault, à l'Académie Lamoignon où se retrouvaient des gens d'horizon très différents, des cartésiens comme des gassendistes, des ecclésiastiques ne se rattachant à aucun de ces deux courants. Cordemoy fréquente également l'Académie Bourdelot, salon qui n'était ni aristotélicien, ni gassendiste, ni cartésien, ne méprisant pas l'Ars Magna de Raymond Lulle et les oeuvres de Paracelse[143].

Lecteur du Dauphin, ami de Fénelon, Bossuet et Claude Fleury, il se fera donc connaître d'abord comme philosophe par l'ouvrage précité qui aura un retentissement certain, les *Six Discours sur la distinction et l'union du Corps et de l'Âme*, il reprend le dualisme cartésien pour s'en distinguer par l'atomisme et l'occasionalisme que nous avons rapidement éclairé ci-dessus.

Théoricien de la parole, il l'est dans la continuité de sa pensée métaphysique et le *Traité physique de la parole* prolonge les six discours sur la distinction de l'âme et du corps. Mais sa pensée politique et historienne est restée très peu connue. Elle s'inscrit pleinement dans son époque, celle du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, celle, un peu postérieure, du *Télémaque* de Fénelon.

Tout en reprenant bien des éléments de la pensée de Descartes dans le *Discernement du corps et de l'âme en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique*, Cordemoy s'en détache en quelques points

[143] D'après Pierre Clair et François Girbal, *Gérauld de Cordemoy, Œuvres philosophiques avec une étude bio-bibliographique*, « Le mouvement des idées au XVIIe siècle », P.U.F., Paris, 1968

essentiels. Il s'agit de reconnaître l'absolue distinction de l'âme et du corps selon les deux substances, pensante et étendue, tout en montrant la nécessité absolue de leur union. La divergence fondamentale d'avec Descartes tient de ce que Cordemoy entend par corps. En effet corps se dit de la machine animal sans union d'âme, de la machine humaine unie à une âme, mais aussi de la substance étendue en tant qu'individuée c'est à dire comme matière.

Les corps sont les éléments constitutifs terminaux de la matière et comme tels ils sont indivisibles. Sans que Cordemoy n'emploie *expressis verbis* le terme d'atome, il faut pourtant bien l'entendre ici et c'est ainsi que l'entendront les contemporains. Cordemoy s'attirera à ce propos les critiques de certains cartésiens.

Mais Cordemoy est encore, nous l'avons vu, à l'origine d'un courant de pensée qui aura un succès certain avec Malebranche : l'occasionnalisme. Dans le *Discernement* il énonce une théorie du mouvement dont il montre qu'il ne peut jamais être proprio motu mais suscité par une cause première qui est extérieure à chaque corps comme à chaque âme engendrant néanmoins le mouvement de chacun. Ainsi quand deux corps se choquent et que le premier imprime du mouvement au second, il n'est que la cause occasionnelle de ce mouvement mais non la cause réelle, efficiente, qui toujours réside en Dieu, comme nous l'avons expliqué plus haut. Toute transformation comme tout déplacement pouvant être ramené à du mouvement, Dieu dans sa création est cause réelle mais non occasionnelle de tous les mouvements des corps qui se font à l'occasion de leurs rencontres. Pour l'âme il en va de même; pourtant l'âme n'est-elle pas principe moteur du corps ? Selon Cordemoy elle ne l'est que médiatement, indirectement, il n'y a en effet pas d'intermédiaire comme la glande pinéale pour transmettre le mouvement du corps à l'âme et inversement. L'union nécessaire de l'âme et du corps n'est que l'occasion des mouvements du corps comme des perceptions de l'âme. « *Et; comme on est obligé de reconnaître que la rencontre de deux corps est une occasion à la puissance qui mouvait le premier, de mouvoir le second, on ne doit point avoir de peine à concevoir que notre volonté soit une occasion à la puissance qui meut déjà un corps, d'en diriger le mouvement vers un certain*

côté »[144].

La volonté est motrice, elle est moteur occasionnel du mouvement du corps mais c'est la puissance qui meut déjà le corps qui reste la cause réelle de ce mouvement. Il y a différence de nature entre l'âme et le corps, l'âme immatérielle ne peut mouvoir directement le corps matériel, la glande pinéale cartésienne répondait à cette difficulté, Cordemoy répond par l'unité d'une cause première réelle, Dieu, dont procède la communication des mouvements à l'occasion de l'union de l'âme et du corps. C'est ce terme de communication qu'il convient de souligner.

L'ouvrage de Cordemoy eut un vif succès et connut plusieurs rééditions quand même il rencontra une opposition mesurée des cartésiens de profession comme le bénédictin Robert Desgabets ou de cœur comme Bossuet et Claude Fleury, le premier ami, le second intime de Cordemoy. Leibniz lui accorda une certaine considération, Malebranche, tout en rejetant son atomisme, reconnut ce qu'il devait à l'occasionnalisme de Cordemoy ce dont *De la recherche de la vérité* (1674-1675) atteste[145].

La pensée métaphysique de Cordemoy soulève indirectement le problème de la possibilité d'une communication entre êtres individués, problème que Leibniz soulèvera encore bien plus radicalement avec la monade sans porte ni fenêtre. Y-a-t'il une communication possible ou comment corps et âme communiquent-ils à l'occasion de la volonté et de la perception ? c'est la question posée par le *Discernement du Corps et de l'Âme*, et comment y-a-t'il communication entre individus distincts constitués chacun de cette union de l'âme et du corps ? c'est le sujet du *Discours physique de la parole* publié en 1668. Cordemoy présente clairement ce discours comme une suite du précédent. « *Ce discours est la suite de quelques autres* (les six du *Discernement*) *qui ont paru dans le public sous l'Auguste Nom de votre Majesté* (Louis XIV)*…J'ai les mêmes raisons de lui présenter encore celle-ci* (cette partie, le *Discours physique de la parole*), *où je traite, non plus de la connaissance de soi-même, mais du*

[144] Idem, p.151
[145] Pierre Clair et François Girbal in op. cit., « Biographie », chap. V, pp.39-43.

moyen de connaître les autres, et d'en être connu. Je fais voir que ce moyen est *la Parole* (souligné dans le texte) : *j'en explique tous les effets ; et pour en mieux découvrir les causes, je recherche avec soin tout ce qu'elle emprunte du corps ou de l'Âme.* » (*Discours physique de la parole,* op. cit., « Dédicace au Roi »)[146].

La parole rend manifeste, à l'évidence, le discernement et l'union de l'âme et du corps. La parole est articulée. Les articulations de la voix qui utilisent « *l'air des poumons* », « *la trachée, les muscles qui servent à ouvrir ou à fermer ce conduit* »[147], les parties de la bouche, « *le gosier* », « *la langue, les dents, les lèvres* », ces articulations ne sont que purs effets de la mécanique corporelle et ne nécessitent aucunement l'intervention de l'âme n'en supposant pas même l'existence. En effet, et d'évidence, des animaux comme certains oiseaux peuvent reproduire ces articulations sans qu'il y ait nullement idée de ce qui est ici articulé. Mais chez l'homme : « *le mouvement des parties qui servent à la voix, ou de celles qui sont ébranlées, est toujours accompagné de quelques pensées; et (…) dans la parole il y a toujours deux choses, savoir la formation de la voix, qui ne peut venir que du corps, et la signification ou l'idée qu'on y joint, qui ne peut être que la part de l'âme.* »[148]

Cordemoy développe toute une théorie du signe, sachant « *que parler n'est en général autre chose, que donner des signes de sa pensée.* ». De façon fort intéressante il considère une première catégorie de signes: « *mouvements d'yeux ou de visage,* (…) *cris qui accompagnent ordinairement les différents états du corps*. »[149]. Ces signes expriment un rapport naturel, ils sont par nature joints aux passions, celles que « *l'âme ressent à l'occasion des changements du corps* »[150], ils sont la première des langues et cette langue est universelle puisque naturellement comprise de tous. L'éthologie humaine de notre temps ne contredirait pas Cordemoy sur ce point.

Mais ce qui fait de cette première langue une institution proprement

---

[146] Idem, p.193.
[147] Ibidem, p.197.
[148] Ibidem, p.198.
[149] Ibidem, p.196.
[150] Ibidem, p.197

humaine c'est qu'elle est capable de tromperie, un cri de douleur peut être feint, le regard peut dissimuler, la bouche bée peut feindre l'étonnement. Faire de la tromperie une qualité propre à l'homme est intéressant mais aussi difficile à comprendre venant de l'auteur d'une utopie sociale. L'utopie n'est-elle pas par excellence le lieu d'une éradication de la tromperie, le lieu d'une absolue vérité du langage[151] ! Il faut alors voir, dans ce statut implicite et non explicité de la parole et du langage dans le *Traité physique de la parole,* une contradiction avec les avenants de l'utopie *De la Réformation d'un État*. Au-delà c'est bien sûr la question de la parole et de l'écriture comme art qui est en jeu. Le débat est ancien et remonte au moins à Platon. Une humanité sans tromperie est-elle encore humaine ? Y-a-t'il encore une place pour l'homme dans un Etat sans art du mensonge et sans mensonge intentionnel ?

Ce langage premier, le plus universel, celui des signes naturels traduisant les passions, ne traduit néanmoins aucun rapport naturel entre ce qu'il exprime par un signe et ce qui est exprimé. Il n'y a aucun rapport de nature entre la honte et la rougeur par exemple. Ces signes ne prennent leur sens que par référence à l'expérience que j'ai des correspondances occasionnelles entre mon corps et mon âme. Dès ce premier langage les signes pour naturels qu'ils puissent être dans

[151] C'est le lieu d'un anti-machiavélisme radical au rebours de cette prudence mêlée dont parle Gabriel Naudé dans le deuxième chapitre de ses *Considérations sur les coups d'Etat* : « Aussi s'efforce-t-il (Juste Lipse) de montrer par son éloquence, que telle sorte de Prudence (la prudence mêlée) doit être estimée honnête, et qu'elle peut être pratiquée comme légitime, et permise. Après quoi il la définit assez judicieusement, *Argutum consilium a virtute, aut legibus devium, Regni Regisque bono (Un conseil fin et artificieux qui s'écarte un peu des lois et de la vertu, pour le bien du Roi et du Royaume)* ; et de là passant à ses espèces et différences, il en constitue trois principales : la première desquelles, que l'on peut appeler une fraude ou tromperie légère, fort petite, et de nulle considération, comprend sous soi la défiance, et la dissimulation ; la seconde qui retient encore quelque chose de la vertu, moins toutefois que la précédente, a pour ses parties, *conciliationem et deceptionem (la conciliation et la déception)*, c'est-à-dire le moyen de s'acquérir l'amitié et le service des uns, et de leurrer, décevoir, et tromper les autres, par fausses promesses, mensonges, présents et autres biais, et moyens, s'il faut ainsi dire, de contrebande, et plutôt nécessaires que permis ou honnêtes. Quant à la dernière, il dit qu'elle s'éloigne totalement de la vertu et des lois, se plongeant bien avant dans la malice, et que les deux bases, et fondements plus assurés sont la perfidie et l'injustice. » (Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat,* Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Textes et Documents, Centre de Philosophie politique et juridique, ERA – CNRS, Université de Caen, 1989, pp.56-57 [64-65]). Gabriel Naudé (1600 – 1653) est, en politique, un disciple de Machiavel, il faut selon lui abolir toute idée de droits autres que ceux du chef, rendre la politique indépendante de la morale, et souveraine par rapport à la religion.

leur construction n'en sont pas moins arbitraires dans le rapport à ce qu'ils signifient. Cette inadéquation du signe à ce qu'il représente est encore plus flagrante pour une deuxième catégorie de signes, ceux qui sont joints à des pensées par institution. Ils constituent la base sur laquelle repose la société. Ces signes d'institution n'ont aucune conformité avec les pensées auxquelles ils sont joints: « *Car enfin, quand un homme, pour me témoigner qu'il n'est pas d'accord de quelque chose, vient à branler la tête : quand, pour me l'expliquer mieux, il remue la gorge, la langue, les dents et les lèvres pour former des paroles, ou bien qu'il prend du papier, et trace avec une plume des caractères pour me l'écrire, je vois si peu de ressemblance entre tous ces mouvements de la tête, de la bouche, ou de la main, et tout ce qu'ils m'apprennent, que je ne puis assez admirer comment ils me donnent si facilement l'intelligence d'une chose qu'ils représentent si mal.* »[152]

Il y a trois sortes de signes d'institution : les gestes, les articulations de la voix, les caractères d'écriture. C'est l'analyse des caractères de la voix qui, par Molière interposé, nous fait encore entendre, pour ainsi dire, la voix de Cordemoy. En effet, dans la leçon de philosophie du Bourgeois gentilhomme, le maître reprend presque mot pour mot des éléments de l'analyse des voyelles et des consonnes du *Discours physique de la parole.*

Molière: *le Bourgeois gentilhomme*

Maître de philosophie: « *Et là dessus j'ai à vous dire que les lettres sont divisées en voyelles, ainsi dites voyelles parce qu'elles expriment les voix; et en consonnes, ainsi appelées consonnes parce qu'elles sonnent avec les voyelles et ne font que marquer les diverses articulations de la voix*. »[153]

Cordemoy, *Discours physique de la parole :*

« *La dernière* (de la syllabe) *exprimant la terminaison du son, c'est-à-dire la voix, est appelée voyelle, et la première, qui marque la manière dont cette voix est articulée, sonnant avec elle, est appelée consonne*. »[154]

Maître de philosophie : « *La voix A se forme en ouvrant fort la bouche ; A* »

---

[152] Ibidem, pp.209-210.
[153] Le Bourgeois Gentilhomme, A.II, Sc.4.

Discours physique de la parole: « *Si par exemple on ouvre la bouche autant qu'on peut en criant, on ne saurait former qu'une voix en A.* » [155]

Toute la scène reprend le propos de Cordemoy ce qui atteste de la diffusion de son œuvre et de ses idées, car il fallait, pour que s'installe une certaine complicité entre le dramaturge et son public, que ce dernier reconnaisse également à qui il était fait allusion. Il n'est d'ailleurs pas du tout certain que Molière ait voulu se moquer de Cordemoy, mais bien plutôt moquer le ridicule qu'il y aurait à vouloir accéder immédiatement à une science dont on n'a pas les rudiments, ce qui, a contrario, soulignerait la valeur de ses travaux.

Le *Discours physique de la parole* obtint, si l'on en croit Bayle, un grand succès[156]. C'est la seule œuvre qui garde encore aujourd'hui le souvenir de Cordemoy car pour le reste il est tombé dans l'oubli comme nous l'avons déjà vu. Il apparaît en son temps en personnage clef lié à Bossuet, La Bruyère, familier du petit Concile, fréquentant l'allée des philosophes à Versailles, il occupe une position importante en cette fin de XVIIème siècle. Homme de transition, très proche de Descartes par les idées, il annonce pourtant Malebranche et Leibniz dans une moindre mesure. Bossuet contribuera pour une bonne part à son établissement. C'est lui qui en 1670 le fit nommer lecteur ordinaire du Dauphin, c'est lui encore qui en 1675 obtint son entrée à l'Académie Française.

Dans *l'épître au Roi* qui précède les *six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Âme*, nous trouvons la déclaration suivante à l'adresse du roi lui-même : « *nous considérons toutes ses actions, comme les suites continuelles du Miracle, qui nous l'a donnée* » (page 87 de l'édition de Pierre Clair et François Girbal des *Œuvres philosophiques*). Cette déclaration nous donne à penser que l'occasionnalisme de Cordemoy pourrait être aussi une théorie du pouvoir[157]. En effet, dans l'occasionnalisme toute conséquence l'est

---

[154] Cordemoy, Œuvres philosophiques, Discours physique de la parole, P.U.F., 1968, p.220.
[155] Idem, p.220.
[156] Ibidem, p.35.
[157] Etienne Thuau dans sa thèse sur *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*

d'une cause première divine, ainsi à l'occasion de la rencontre d'un corps en mouvement avec un corps immobile Dieu fait que le mouvement se transmette du mobile au corps immobile avec comme conséquence qu'il se meuve. Dans la précédente citation Dieu est alors le moteur véritable de toutes les actions royales ou de toutes celles qui ont produit son être, les premières étant sa conception et sa naissance miraculeuse, quand on imaginait que la reine Anne d'Autriche ne pouvait plus avoir d'enfant ni Louis XIII, trop faible et malingre, pouvoir lui en faire. La physique du mouvement au principe de l'occasionnalisme peut être comprise comme une physique du miracle généralisé, puisque tout mouvement comme toute action ont Dieu, sa volonté particulière, comme origine.

Si l'on compare les termes suivants de *l'épître au Roi* avec ceux de *De la Réformation d'un État*, on ne manquera pas de noter des correspondances : « *En effet, Sire ! nous ne voyons faire que des prodiges à Votre Majesté. Quand la chaleur de l'âge, et le bon succès de ses armes semblaient ne lui devoir inspirer que les combats, Elle nous a donné la Paix ; et quand un si profond repos semblait ne lui devoir inspirer que les délices, on a vu que par mille soins plus grands et plus glorieux que tous les travaux de la guerre, Elle a réparé presque en un moment les désordres de trente années. Ces merveilles ont surpris toute la Terre : mais Votre Majesté n'en demeure pas à ces illustres commencements. Elle médite de plus grandes choses pour notre félicité. Elle pense à corriger les abus de plusieurs siècles ; et ce qu'Elle fait chaque jour, pour avancer un si*

---

atteste ce courant de pensée qui fait du roi un miracle perpétuel : « Roi – prêtre, le monarque est aussi Roi – thaumaturge. Aux grandes fêtes, les malades atteints d'adénites tuberculeuses, ou écrouelles, viennent se faire toucher par le roi qui prononce la formule consacrée : « Le roi te touche et Dieu te guérit ». Cette croyance au pouvoir guérisseur du monarque donne tout son sens à l'expression de « miracle royal » et de « miracle perpétuel », employée par les apologistes de l'absolutisme. » (Etienne Thuau, op. cit., p.21)
Plus loin Etienne Thuau cite René de Ceriziers (1603-1662) qui deviendra aumônier du duc d'Orléans et de Louis XIV : « C'est cette admirable puissance de guérir les écrouelles qui est peut-être une des plus éclatantes marques de la grandeur et de la majesté du sceptre français. Il est vrai que notre Monarque est seulement roi de France et de quelques autres provinces, mais il est médecin de toute la terre. Le Barbare, l'Indien et l'Espagnol lui sont sujets en ceci… Malgré toutes les inclinations naturelles, il faut que ceux qui ne l'aiment pas se mettent à genoux pour adorer un rayon de la divinité en sa personne. La nature n'a presque point de remède dans tous ses simples, pour cette honteuse maladie ; mais la Providence de Dieu a pourvu à ce défaut, en ce qu'elle a planté un Lys miraculeux dans la France dont le seul attouchement est salutaire ». (*Les heureux commencements de la France chrétienne sou l'apôtre de nos rois Saint Rémy,* in

grand dessein, marque bien qu'Elle fait consister toute la gloire de son Règne, à nous rendre parfaitement heureux » (Idem, p.87)

« *Au milieu d'une si étrange confusion, ce jeune Prince qui semblait devoir céder à l'infortune de son État, le rendit le plus heureux du monde : et il usa de tant de conduite en toutes choses, qu'en moins de six ans, il répara tous les désordres d'un siècle entier. Enfin, ayant considéré que les différentes parties de l'État étaient sujettes à des lois, la plupart contraires entre elles, et toutes faites, ou par hasard, ou par caprice, ou par intérêt, il crut en devoir faire qui fussent universellement observées, et qui n'eussent pour fin que le bonheur des peuples. (…) Car ce jeune héros, dont la mémoire sera toujours précieuse aux peuples qu'il a rendus si fortunés, vint au monde, quand on n'espérait plus que la Princesse sa mère put avoir d'enfants. Il commença à paraître puissant et redoutable à ses voisins, dans un temps où l'on croyait qu'il en devait être opprimé. Il fit la paix avec eux, quand il les eut tous abattus ; et il travailla sans relâche à réformer l'État, lors que le repos, qu'il s'était acquis par tant de pénibles victoires, semblait ne le devoir solliciter qu'aux plaisirs. Que vous dirai-je ? Il aima tant le repos des ses peuples, et tout vaillant qu'il était, il aima si peu ces conquêtes, qui n'ont point d'autre fondement que la force et le droit de bienséance, que pour assurer ses frontières, il acheta des places, dont il aurait pu se rendre maître* » (*De la Réformation d'un État, Les Œuvres de feu Monsieur de Cordemoy*, Paris, 1704, p.161, (p.17)).

C'est l'ambassadeur de l'État réformé qui parle du roi fondateur du royaume qu'il représente, mais sous les traits de ce souverain idéal on aura bien sûr reconnu Louis Dieudonné, c'est-à-dire Louis XIV. Dans les lignes suivantes on reconnaîtra les événements de la guerre contre les Provinces Unies : « *Enfin, ce Prince tout jeune encore, eut dans ses propres intérêts tant de modération et justice, qu'étant sur le point se mettre en possession de certaines Provinces, que le droit d'une succession légitime déférait à la Reine son épouse, il voulut expliquer ses raisons aux peuples, dont il demandait l'obéissance, avant que de leur faire éprouver la force de ses armes. C'était pour un Souverain, qui pouvait*

---

op. cit., p.29)

exiger cette obéissance d'une autre sorte, la demander d'un façon assez touchante : véritablement il y a de l'apparence qu'ils se seraient soumis, s'ils avaient suivi leurs inclinations, mais elles furent contraintes par une injuste puissance, qui les obligea de se révolter. Nos Historiens nous apprennent qu'il fit des choses incroyables en cette guerre ; et néanmoins je vous avouerai que, comme ils ne savent point flatter parmi nous, ils l'on repris de s'être trop exposé ; et sans doute il aurait été blâmable à jamais, si l'excès de son courage l'avait fait périr dans une occasion comme celle-là. » (Idem, p.161, (p.18))

A la fin de l'utopie rêvée qu'est *De la Réformation d'un État,* Cordemoy identifie ce jeune roi de l'Etat Réformé à Louis XIV, comme nous l'avons vu précédemment.

L'occasionnalisme n'est pas une pensée propre à Cordemoy, on le trouve plus ou moins formulé, dans les œuvres de plusieurs auteurs de son temps, par exemple dans *Les Essais de Morale*, volume second, de Nicole, une forme d'occasionnalisme, mais dont la raison est essentiellement théologique et morale : « *Tous ce qu'il y a donc dans le monde nous conduit à la connaissance du créateur du monde, matière, mouvement, esprits. Toutes ces choses nous crient d'une voix assez intelligible, qu'elles ne se sont pas faites elles-mêmes, et que c'est Dieu qui les a faites.* » (*Essais de Morales contenus en divers traittez sur plusieurs devoirs importans.* Volume second, *discours 2,* pp.35-36, document électronique, Gallica, B.N.F.)

Le propos de Nicole est religieux mais il résonne au plan moral, c'est dire que l'occasionnalisme est aussi une pensée du rapport de l'homme à lui-même, mais encore à ses congénères, au plan politique ; si la causalité ramène à Dieu, la finalité ne peut qu'y conduire à travers le chemin qu'est l'Histoire des peuples. Mais une fois l'origine et la fin reconnues, il convient de se préoccuper des causes secondes et particulières dans une réflexion dont les pensées consistent en une interaction, au plan de l'entendement, de l'imagination et des sens, c'est déjà dans cette direction qu'allait la pensée de Descartes, ce sont là des considérations métaphysiques et théologiques qui ne méritent pas que l'on y consacre trop de

temps.[158]

Ces préoccupations néanmoins retentissent au plan pratique, et Cordemoy s'y attarde quelque peu pour montrer l'importance qu'elles peuvent avoir dans la considération du temps et des affaires qui s'y mènent.

La distinction de l'âme et du corps est avec la pensée de la causalité qu'est l'occasionnalisme, le grand pilier de la philosophie de Cordemoy. Elle est, écrit-il, un exercice utile à ceux qui sont chargés des affaires publiques : « *Que si ceux qui sont employez au maniement des affaires publiques ou particulières, n'ont pas une nécessité si absolue de l'approfondir ; il est pourtant vrai qu'il leur est très utile d'y employer quelque temps. Car, encore que de si belles connaissances semblent être de peu d'usage dans le commerce du monde, cependant la manière dont il s'y faut prendre pour les acquérir, accoutume si bien l'esprit à démêler les plus grandes difficultés, qu'il n'y en a presque point dans les affaires les plus embarrassées, qu'il ne puisse facilement éclaircir, quand une fois il a pu vaincre celles-là.* » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, préface, non paginée dans l'édition Paris 1704, p.90 dans l'édition de Pierre Clair et François Girbal des œuvres philosophiques de Gérauld de Cordemoy)

Les « *si belles connaissances* » ont un rôle de propédeutique, voire d'exercice mental préliminaire qui entraîne l'esprit à penser juste.

« *Et, lorsqu'un peu d'habitude en cette Physique, l'a rendu assez attentif, pour bien observer les particularités de chaque chose avant que d'en juger, et lui a bien fait connaître par ce moyen toutes celles qui lui sont les plus intimes et les plus importantes, il peut bien plus sûrement juger de celles du dehors, et qui n'importent qu'aux autres hommes.* » (Idem, p.90)

---

[158] « Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens. » (Lettre à Elisabeth, Egmont-du-Hoef, 28 juin 1643, Descartes, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de La Pléiade, éd. NRF, p.1160)

C’est donc l’entraînement de l’esprit qui, ici, s’avère utile. Mais aussi le souvenir de l’errance, des erreurs de parcours qui ont précédé la découverte des vérités si essentielles à la connaissance de soi : « *Il n’est plus si sujet à se précipiter : il se souvient de ses anciennes erreurs ; il en connaît les causes ; il sait comment il s’en est tiré ; et ce qu’il a fait pour lui-même, le met en état de pouvoir aider à ceux qui l’écoutent, soit dans une négociation, soit dans une action publique, ou dans une délibération, à discerner, et même à suivre toujours le meilleur parti.* » (Ibidem, p.90)

Cette connaissance du discernement est un préliminaire à toute action future, elle annonce en cela et *Le Discours physique de la Parole* et l’opuscule *de la Réformation d’un État*. Il y a une unité profonde de pensée de l’ensemble de l’œuvre : « *Car enfin, tous les hommes étant sujets aux mêmes passions, et aux mêmes erreurs, celui qui s’est assez étudié pour connaître les siennes, et toutes les causes de tant de divers mouvements qui l’agitent*[159]*, sait bien mieux les moyens, qu’il faut employer pour instruire ou pour émouvoir les autres ; et c’est en cela, si je ne me trompe, que consiste la véritable éloquence.* » (Ibidem, p.90-91). La morale pratique qui considère les passions dans leurs applications est fondée au principe sur une théorie du mouvement et de sa causalité. Celui qui connaît les passions qui l’agitent connaît les mouvements dont elles procèdent comme ceux qu’elles occasionnent en lui. Mais, au-delà, (ce qui annonce le *Discours physique de la Parole* et encore les opuscules d’histoire et de politique) celui qui connaît en lui les mouvements des passions, les connaît en les autres suivant que la connaissance qu’il a de son âme et de son corps s’étend à autrui par la certitude de l’existence de l’autre comme corps et âme, que lui donne l’usage de la parole, ce qu’établit le début du *Discours Physique de la Parole*.

Le lien qui unit *Les six Discours sur la Distinction et l’Union du Corps et de l’Ame* et *Le Discours physique de la Parole* est établi dès la fin de la préface des *Six Discours* : « *En ce dernier Discours, pour parler avec moins d’incertitude, je commence à ne plus parler, que de ce que je reconnais en moi.*

---

[159] Et l’occasionnalisme est une théorie métaphysique de la cause en même temps qu’une physique du mouvement.

J'examine le plus précisément qu'il m'est possible, toutes les opérations qui dépendent de mon Âme, celles qui dépendent de mon Corps, et celles qui résultent de leur union : croyant qu'il ne sera pas difficile à tout homme de bon sens de démêler toutes choses en soi-même, et de voir ce qu'il doit juger, 1. de soi, 2. des autres hommes, 3. des bêtes.

Je n'ai pourtant pas traité ces deux derniers Points ; et quoique le partage du sixième Discours en promette l'explication, quelques considérations m'ont empêché de la faire. Elles pourront cesser, et me permettre de donner un jour ce que je retiens à présent : mais il semble que, pour peu que l'on fasse de réflexion sur ce que j'ai dit, on pourra facilement suppléer ce qui me reste à dire. » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame, Gérauld de Cordemoy Œuvres philosophiques*, Pierre Clair et François Girbal, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p.93)

Dans une deuxième édition de 1670 on trouve la variante suivante que l'édition posthume du fils Louis Gérauld de Cordemoy de 1704 n'a pas reprise : « *…. quelques considérations m'empêchèrent de la faire dans le temps qu'il fut imprimé la première fois ; Depuis j'ai donné dans un discours de la parole de quoi satisfaire au second Point qui concerne les hommes ; Pour le dernier qui concerne les bêtes les même considérations qui m'arrêtaient durent encore ; elles pourront cesser, et me permettre de donner un jour ce que je retiens à présent : mais il semble que, pour peu que l'on fasse de réflexion sur ce que j'ai dit, on pourra facilement suppléer ce qui me reste à dire.* »

L'enchaînement des *Six Discours* et du *Traité physique de la Parole* est donc avéré, on peut considérer que les opuscules poursuivent ce travail d'éclaircissement dans le champ de l'Histoire et de la Politique.

La continuité des *Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame* avec le *Discours physique de la Parole* est encore explicitement marquée par Cordemoy dans « l'Epître au Roi » et la Préface qui précèdent cette dernière œuvre[160].

---

[160] « *Ce discours est la suite de quelques autre, qui ont paru dans le public sous l'auguste Nom de Votre Majesté.(…) je traite, non plus de la connaissance de soi-même, mais du moyen de*

Cette continuité n'est, par contre, pas explicitement posée dans les opuscules, mais elle appert à l'évidence, l'on passe par contiguïté de soi aux autres, aux ensembles d'autres que sont les sociétés humaines, et à l'étude de celles-ci grâce à la considération de l'Histoire notamment.

Dans son œuvre *Mœurs des Israélites* Claude Fleury construit une pensée de l'histoire sur l'implicite du discernement du corps et de l'âme. L'antiquité païenne est l'image de l'attachement au corps, elle est la civilisation du corps, ce sont les besoins du corps qu'elle satisfait et met en valeur dans les œuvres d'art qu'elle produit ainsi que dans les activités qu'elle promeut. Avant l'histoire hégélienne Claude Fleury montre que la société chrétienne spiritualise les aspirations humaines, elle est ainsi civilisation de l'esprit. Le passage de l'antiquité païenne à la christianisation des sociétés humaines est donc un passage du corps à l'esprit ou à l'âme. Le discernement du corps et de l'âme transcende tout le processus historique et conduit à une lecture singulière de l'histoire païenne dont Claude Fleury reconnaît que son temps est très largement tributaire quant aux institutions politiques, juridiques, artistiques. Le Christianisme vient mettre une âme sur le corpus antique.

Pour Claude Fleury c'est à la fois une façon de répondre à la question de la reconnaissance de l'autorité des maîtres païens, question traditionnelle depuis au moins saint Augustin (on connaît la solution de Dante dans le personnage de Virgile de « l'enfer » et du « purgatoire » de la *Divine Comédie*) et d'organiser une ébauche de sens de l'histoire dans une forme d'acheminement pour finir pas très lointaine du parcours de la *Divine Comédie*. L'eschatologie continue de commander les modèles herméneutiques.

Cette modélisation de l'histoire n'apparaît pas dans l'œuvre de Cordemoy mais il est intéressant de voir comment un auteur aussi proche et ami reprend la

---

connaître les autres, et d'en être connu. Je fais voir que ce moyen est la Parole » (Epitre au Roi, op. cit., dans l'édition Clair et Girbal, p.193)
« *J'ai proposé dans les six Discours, qui ont précédé celui-ci, le moyen de se connaître ; et j'ai fait voir qu'il ne consiste qu'à discerner en soi-même les opérations de l'Ame, et celle du corps. Je propose maintenant le moyen de connaître les autres ; et ce moyen est* la Parole. » (Préface, Idem, p.196)

catégorie métaphysique qui transcende toute sa pensée pour en faire un schéma organisateur de sa conception de l'histoire même si ce schéma reste plus implicite qu'expressément formulé[161].

L'entendement usant de l'imagination et des sens peut étendre, dans le rêve, sa considération jusqu'à l'utopie d'une société parfaite : l'Etat Réformé dans *De la Réformation d'un État.* On discerne une cohérence d'ensemble : La pensée de la causalité[162], de l'occasionnalisme est aussi une pensée politique, une réflexion sur la souveraineté dans une centralité de l'Etat, centralité occupée par un monarque et une élite de représentants du pouvoir désignés par le souverain qui est, dans l'Etat Réformé, nous le verrons, expressément le roi. Mais curieusement ce roi est décédé depuis des lustres, son souvenir reste vivant dans les institutions qu'il a mises en place et qu'une continuité du pouvoir maintient dans leur perfection première.

Le questionnement métaphysique ne doit cependant occuper trop de temps, comme nous l'avons déjà vu plus haut. Cordemoy reprend en cela la leçon de Descartes, la philosophie et particulièrement la métaphysique, une fois étudiées, doivent céder la place à l'occupation politique publique, ou privée : « *J'avoue pourtant qu'elle ne doit pas occuper toute notre vie, et qu'après avoir passé*

---

[161] « Il s'était conservé parmi tous les peuples une tradition constante, qu'il y avaient une nature plus excellente que l'homme, capable, de lui faire du bien et du mal. Ne connaissant que des corps, ils* voulaient que cette nature, c'est-à-dire, la divinité fut aussi corporelle, et par conséquent qu'il y eût plusieurs dieux, afin qu'il y en eût en chaque partie de la nature ; que chaque nation, chaque ville, chaque famille eût les siens. Ils les imaginaient comme des hommes immortels, et afin de les faire heureux, ils leur attribuaient tous les plaisirs sans lesquels ils n'imaginaient point de bonheur, et jusqu'aux débauches les plus honteuses, ce qui leur servait ensuite à autoriser leurs passions, par l'exemple de leurs dieux. Ce n'était pas assez de les imaginer, ou dans le ciel ou sur la terre, il fallait les voir et les toucher, c'est pourquoi ils honoraient les idoles comme les dieux mêmes, se persuadant qu'ils y étaient attachés et incorporés » (*Mœurs des Israélites*, op. cit. p.110)
**Hormis les Hébreux bien entendu qui eux connaissent le seul vrai Dieu et qui en interdisent toute représentation matérielle. Le propos de Claude Fleury concernent surtout Grecs, Romains et Egyptiens.*
« Nous-mêmes qui croyons être si spirituels, et qui le devrions être sans doute, si nous étions véritablement Chrétiens, ne préférons-nous pas souvent la possession des biens sensibles à l'espérance des biens éternels » (Idem, p.116)

[162] La réflexion sur la causalité appuyant une pensée politique n'est pas originale, Etienne Thuau montre comment la notion de cause seconde a pu permettre de justifier le ministériat de Richelieu dans les pamphlets de ses partisans : « En faveur du ministériat, la *Remontrance à Monsieur* (1631) invoque un argument d'ordre pratique : le roi ne peut suffire seul à sa tâche

quelques années avec attache, il est bon de n'y penser plus que dans quelques heures, où il est permis de se divertir. C'est apparemment comme Cicéron en avait usé ; et la manière dont il parle en quelques endroits, fait voir qu'il faut tâcher de la posséder de sorte que l'on s'en puisse faire un divertissement, (ce qui ne peut arriver, si l'on ne s'y applique d'abord d'une manière fort sérieuse) : mais qu'il faut bien se garder de préférer ce divertissement au service, que l'on peut rendre à son pays, ou à sa famille dans des emplois considérables, ou dans une profession particulière. » (Préface des *Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, Ibidem, p.91)

Cette utilité est au fondement de la réflexion de Cordemoy, il terminait ainsi son épître au roi : « *Je souhaite, Sire, que mon travail soit utile au Public, afin qu'il soit agréable à Votre Majesté ; Et, si c'est trop demander, je souhaite au moins qu'Elle le regarde comme un effet de l'extrême passion que j'ai de lui plaire, et du zèle ardent avec lequel je suis, Sire, De Votre Majesté, le très humble, très obéissant ; et très fidèle serviteur et sujet, De Cordemoy.* » (Épître au Roi, Ibidem, p.88).

Un aspect de la pensée de Cordemoy heurtera ses contemporains, son atomisme. Selon lui la matière n'est pas indéfiniment divisible et est constituée, in fine, de corps indivisibles qui la constituent, quand même il ne prononce pas le nom d'atome[163]. Comme pour sa conception de la causalité et celle de la distinction de l'âme et du corps, la notion d'indivisibles constitutifs de la matière

---

écrasante et agit par des “ causes secondes ” » (in op. cit., p.239)

[163] Au siècle suivant, reprenant à son compte les travaux de Sauveur* sur le phénomène de la résonance mais très inspiré par Malebranche, Jean-Philippe Rameau (1683-1764) créera un concept universel cosmogonique : le corps sonore qui par résonance et agrégation produit toutes les proportions observables dans la nature. Le corps sonore est l'origine de tout ce qui est observable dans l'univers et partant, l'origine de toutes les sciences et connaissances. (in « L'origine des sciences » dernière partie du *Code de Musique pratique* de 1760, *Complete theoretical writings*, edited by E. Jacobi, American Institute of Mucicology, 1966-1969) Rameau construit une utopie écrivant avoir retrouvé dans le corps sonore le secret d'une société de prêtres d'ancienne Egypte. Il pourrait s'agir de la reprise d'un vieux mythe pythagoricien (voir notamment dans *Le Timée* de Platon le discours du sage Egyptien qui fait des savoirs de l'ancienne Egypte l'origine de toutes les connaissances que développeront les Grecs. Le pythagorisme de Platon est avéré) que Rameau se serait réapproprié. Le corps sonore de Rameau comme près d'un siècle auparavant le corps indivisible de Cordemoy pourrait avoir une origine pythagoricienne. ** Joseph Sauveur (1653-1716) fondateur de l'acoustique.*

retentit sur toute sa pensée.

Cordemoy emprunte au droit son concept de corps indivisible, ainsi le corps est unité terminale en physique comme en droit et en politique[164] : « *Par la même raison les Jurisconsultes appellent* Corps *dans le droit tout ce qui ne se peut diviser, sans être détruit, comme un cheval, un esclave : et ils appellent* quantité *tout ce qui n'est qu'un amas de choses qui subsistent, sans dépendance les unes des autres, comme le blé, le vin, l'huile, etc.… Enfin dans toutes les rencontres où l'on voit de la matière, dont l'arrangement doit nécessairement produire un certain effet, qui serait détruit, si cet arrangement l'était par la division des parties de cette matière, on lui donne le nom de Corps, parce qu'on la regarde comme indivisible.* » (*six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, in *Les œuvres de feu Monsieur de Cordemoy*, Paris, 1704, Discours 1, pp.10-11)

« *Le plus ou le moins de corps, dont les tas, les liqueurs, et les masses sont composés, s'appelle leur quantité : et leur grandeur ou leur petitesse vient du plus grand ou du moindre nombre de corps, qui s'y rencontrent.* » (Idem, p12)

Dans l'opuscule intitulé *le bonheur d'un État* Cordemoy procède ainsi par suites hiérarchisées : un ensemble d'individus se retrouvent dans la famille, comme un ensemble de corps indivis se trouve dans la matière simple dont la masse est définie par la quantité de ses corps. Suivant que ces corps sont de même ou différente forme, ils forment matière première ou seconde. Un ensemble de familles constitue la cité, un ensemble de matières constituées chacune de corps différents ou identiques, forme une matière troisième. La hiérarchisation de l'individu au politique jusqu'à l'ensemble final qu'est l'État reproduit la composition de la matière, de même avec la matière quatrième[165].

---

[164] Ne pourrait-on pas reconnaître comme une autre source possible de l'atomisme de Cordemoy le matérialisme populaire profondément ancré dans les croyances des populations rurales dont parle Carlo Ginzburg dans son livre *Le fromage et les vers* à propos du procès en hérésie d'un meunier frioulan au XVIe siècle ? (voir op. cit., p.94 et ss., p.161 et ss.)

[165] « *Ainsi chaque corps n'est point une quantité, quoiqu'il soit une partie de la quantité, comme l'unité n'est pas un nombre, quoi qu'elle fasse partie du nombre. Tellement que la quantité et l'étendue sont deux choses, dont l'une convient proprement au corps, et l'autre convient proprement à la matière.* »

Dans ces principes constituants la matière suit une organisation hiérarchique, suivant des sauts qualitatifs d'une nature à une autre, comme les individus en société s'associe suivant un ordre hiérarchisé de la famille à l'Etat.[166]

« *Si plusieurs familles semblables se joignant, viennent à composer une ville, chaque chef de famille retenant la puissance dans sa famille, sera soumis à celui qui aura le gouvernement de toute la ville ; et chaque famille devenant alors, à l'égard de la ville , ce que chaque particulier est à l'égard de la famille, (…) Enfin, si plusieurs villes se joignant, viennent à composer un Etat ou Royaume, chaque Gouverneur sera soumis à celui qui aura la conduite de tout le Royaume.* » (Idem, p.208, (p.37))

Le principe de l'ubiquité de l'âme dans le corps est aussi intéressant pour comprendre la prégnance du pouvoir royal sur l'ensemble de ses sujets, l'ubiquité donne une image du gouvernement. Le gouvernement doit être présent dans tout le corps de l'État qu'il administre, chaque élément doit être administré sans pourtant que l'autorité royale s'étende matériellement à lui comme pour les esprits qui agissent partout dans nos corps sans qu'il faille leur supposer

---

« *9. Comme les figures des corps sont fort diverses, leur rencontre fait que les portions perceptibles ou imperceptibles, qu'ils composent, peuvent être de très différentes figures.*
10. Mais, comme entre les corps plusieurs sont de même figure, il y a aussi bien des portions, qui sont de figures semblables.
11. Même plusieurs corps de différentes figures mêlés en nombre égal et de même façon, peuvent faire différentes portions toutes de même figure, et ayant les mêmes propriétés ; et ce qui résulte de l'assemblage de ces portions, est ce qu'on appelle une telle matière, ou, si vous voulez, matière seconde. Tellement que la matière première peut être bien définie (suivant ce qui a été dit) un assemblage de corps : et l'on voit que chaque corps est une partie de cette matière première.
De même la matière seconde serait bien définie, un assemblage de plusieurs portions de même nature ; et chacune de ces portions est une véritable partie de cette matière seconde.
Et, parce que chaque portion d'une certaine nature peut être jointe à quelques portions d'une autre nature, dont il résultera une troisième sorte de portions, on voit que plusieurs de ces dernières portions composeraient une matière que l'on pourrait appeler matière troisième ; et ces portions mixtes seraient les véritables parties de cette matière troisième, qui serait mixte des deux autres.
De la même façon les choses peuvent aller d'une troisième à une quatrième nature ; et pour garder un ordre qui rende ces changements intelligibles, les portions en quoi se résout d'abord chaque matière, doivent être appelées les parties de cette matière. » (Ibidem, p.15)

[166] « *Un Etat est à plusieurs villes, ce qu'une ville est à plusieurs familles, et ce qu'une famille est à chacune des personnes qui la composent.* » *(Du Bonheur d'un Etat,* in *Les Œuvres de Monsieur de Cordemoy,* Paris 1704, p.204, (p.36))

l'étendue[167] :

« *Les mêmes choses posées, il est aisé de voir en quel sens on peut dire que nos esprits sont dans le lieu ; et ce qu'on doit entendre, quand on dit qu'ils sont transportés. Car, si d'un côté il est vrai de dire qu'ils ne puissent être transportés, parce que cela suppose l'étendue qu'ils n'ont pas ; d'un autre côté, les considérant unis à nos corps de la manière qui vient d'être expliquée, on peut dire qu'ils sont partout, où est la matière, dont les mouvements sont dirigés suivant leur volonté, et dont les divers changements peuvent exciter en eux des sentiments différents. Et enfin, puisqu'en quelque lieu que cette matière soit transportée, elle a des mouvements qui répondent à leurs pensées, et qu'ils ont des pensées qui répondent necessairement aux changemens de cette matiere, on peut dire qu'ils sont transportés avec elle.*

Les mêmes choses posées, on a raison de dire qu'un esprit est tout en tout le corps qu'il anime, et tout en chaque partie : *puisque ce tout peut suivre ses volontés, ou lui donner des sentiments, et que chaque partie de ce tout sert à entretenir ce qui le rend propre à cela.*

Par là on entend aussi comment Dieu est par tout, sans être étendu. Car, puisque chaque partie de la matière ne subsiste et n'est mue que parce

---

167 Montchrétien poussera très loin cette analogie entre une physiologie animale et une physiologie politique : « Il y a un grand raport et bien fort estroite convenance, entre les corps des estats bien composés, et les corps des animaux. Les animaux se gouvernent par trois facultés plus differentes que diverses, que les medecins appellent ames. La premiere est la vegetative qui leur est commune avec les arbres et les plantes, laquelle gist au foye et au sang qui s'y fait. Ceste-ci nourrit le corps, et est dispersée en ses membres avec le sang par ses veines. Les laboureurs et maneuvres travaillans à la terre, tiennent le lieu de ceste ame en la republique. La seconde est la sensitive, laquelle reside au coeur, source de la chaleur naturelle, et du coeur s'espand en tout le corps par les arteres. En l'estat, les artisans et gens de mestier ressemblent proprement à ceste faculté. La troisiéme est l'animale et a son siege au cerveau, ou elle préside aux instincts et actions et par les organes des nerfs departis en plusieurs rameaux, donne mouvement à tout le corps, à ceste dernière se peuvent avec beaucoup de raison approprier les marchands qui sont en la société civile. Par ces trois sortes d'hommes, laboureurs, artisans, marchans, tout estat est nourri, soustenu, entretenu. Par eux tout profit vient et se fait, et en sont les diverses digestions, ne plus ne moins qu'au corps naturel, tousjours transmuées en mieux... toute richesse, qui procede et vient ès republiques, comme d'une main à l'autre passe par ces trois degrés d'honneur, destinez pour élabourer à perfection le chile du profit, lequel naist au reste, comme de deux sources vives et non jamais taries, de l'esprit et de la main, operans separément ou conjointement en des subjets naturels. » (Montchrétien, *Traicté de l'oeconomie politique*, présenté par Théodore Funck-Brentano, librairie Plon, Paris, 1889, livre premier, pp.32-33 [153-154])

qu'il le veut, cette action de sa volonté s'étend par tout. » *(Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame,* op. cit., Discours V, p.76, c'est nous qui mettons en caractères gras)

La puissance du roi n'a de limite que celle de Dieu[168], il est, donc, dans le royaume comme l'esprit dans le corps : « *Vous saurez donc, Messieurs, que nous avons un roi si souverain dans l'Etat, que pour témoigner quelle est sa puissance, nous avons coutume de dire, qu'il ne doit rendre compte qu'à Dieu.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.163, (p.18))

Le pouvoir du politique est aussi puissance de châtiment présent dans toutes les parties du corps ou de l'âme. La damnation sert de modèle à l'expression de cette puissance, démons ou esprits doivent souffrir par la seule volonté de Dieu qui dispose de l'étendue de cette peine donc de sa matérialité. Le prince dispose d'une puissance analogue sur ses sujets.

« *D'autre côté, on peut concevoir qu'un Démon, ou un autre esprit, peut être affecté de douleur par union à une certaine portion de matière, sans que la direction d'aucun mouvement de cette matière soit soumise à sa volonté : en sorte que, Dieu ayant disposé cet esprit à souffrir, autant que cette matière à mouvoir, le mouvement perpétuel de l'une fasse le supplice éternel de l'autre.* » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du corps et de l'Ame*, op. cit., V, p.77)

L'occasion qui est toujours la rencontre de la volonté de Dieu comme cause agissante des mouvements et volitions des créatures en tant qu'objets disposés à recevoir tel ou tel mouvement de cette volonté, est à l'image du principe cohésif du politique. Suivant la disposition des sujets le prince qui est le principe actif du politique, induit divers mouvements en eux selon un équilibre économique qui veut que la quantité totale de mouvement n'augmente ni ne diminue. On retrouve le même principe de conservation puisque la cohésion de l'État dépend de même de l'équilibre des forces sociales soumises à l'occasion de la volonté du prince.

---

[168] « Puisqu'il n'y a rien plus grand en terre après Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont établis de lui comme ses lieutenants, pour commander aux autres homme, il est besoin de prendre garde à leur qualité, afin de respecter et révérer leur majesté en toute obéissance, sentir et parler d'eux en tout honneur : car qui méprise son Prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image en terre » (Bodin, *République*, livre premier, chapitre X « Des vraies marques de Souveraineté », op. cit., p.147)

« *A considérer la chose exactement, il me semble qu'on ne doit plus trouver l'action des esprits sur les corps plus inconcevable, que celle des corps sur les esprits : car nous reconnaissons que, si nos âmes ne peuvent mouvoir nos corps, les corps ne peuvent aussi mouvoir d'autres corps. Et, comme on est obligé de reconnaître que la rencontre de deux corps est une occasion à la puissance qui mouvait le premier, de mouvoir le second ; on ne doit point avoir de peine à concevoir que nôtre volonté soit une occasion à la puissance qui meut déjà un corps, d'en diriger le mouvement vers un certain côté répondant à cette pensée.* » (Idem, p.81)

L'État Réformé est aussi un modèle pour la circulation et le déplacement des représentants du pouvoir, entraînés au mouvement dès le plus jeune âge, rappelant la circulation des esprits dans le corps, ils peuvent encore à un âge très avancé parcourir à pied les routes du royaume, ainsi des ambassadeurs de l'État réformé[169]

Dans les *Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame* on trouve un modèle de circulation : celui, donc, des esprits « *qui ne sont que les plus subtiles parties du sang* » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame,* 3ème discours, p.50), dans le corps à partir du cerveau, la bonne circulation des esprits est la condition de l'activité du corps à l'état de veille.[170]

---

169 « *mais, comme j'avais un extrême désir de savoir ce que c'était que l'*Etat réformé*, et pourquoi des Ambassadeurs allaient de la sorte, je me suis imaginé que Monsieur Conrart lui ayant dit, qu'on était fort étonné parmi nous de voir des Ambassadeurs à pied, il lui a répondu, qu'on s'étonnerait bien davantage parmi eux, si des hommes, pour vieux qu'ils fussent, avaient besoin d'être trainés par des chevaux, ou portés par d'autres hommes ; qu'ils n'auraient garde de choisir pour une ambassade des personnes qui ne pussent marcher, parce que dans l'Etat réformé, c'était un signe de n'avoir pas bonne tête, que d'avoir des mauvaises jambes ; et que tout homme, qui avait su exercer son corps, et vivre sobrement, n'avait jamais de peine à marcher, même dans le plus grand âge.* » (*De la Réformation d'un d'un Etat,* op. cit., pp.157-158, (p.16))

170 « *Après avoir examiné ce qui m'appartient à cause de l'âme, il faut voir ce qui m'appartient à cause du corps.*
La figure. Le mouvement. - Et les organes en général*. Ce que j'ai déjà observé des apanages du corps, me fait connaître que si je remarque de la figure, du mouvement, et des organes différents en moi, c'est parce que j'ai un corps.*
La nourriture*. Si j'ai un cœur, où le sang s'échauffe ; si j'ai des artères où il coule ; si ces artères ont des pores par où des parties de ce sang s'échappent ; si j'ai des chairs où ces*

---

particules s'arrêtent, pour en accroître la masse : En un mot, si je me nourris ; c'est que j'ai un corps.
Le cours des esprits au cerveau*. Si des parties de ce sang plus mues et plus subtiles que les autres, montent comme une fumée, de l'endroit que j'appelle mon cœur, à celui que je nomme mon cerveau, par une artère qui les empêche de se dissiper en allant de l'un à l'autre.*
Leur passage dans les nerfs*. S'il y a des cavités dans mon cerveau, où cette foule de petits corps, que l'on nomme les esprits, tourne en mille façons diverses, jusqu'à ce que quelque chose leur faisant ouverture, ou déterminant leur cours plus fortement d'un côté que d'autre, leur donne moyen de s'ouvrir un passage dans mes nerfs, c'est-à-dire entre ces filets déliés, qui, composés de la substance de mon cerveau, s'allongent jusqu'aux extrémités de mes membres, avec les mêmes enveloppes, qui servent à les conserver dans la tête.*
Leur passage dans les muscles. - Le mouvement des membres *Si mes nerfs, rassemblés comme des cardans en quelques endroits, et comme des tissus en d'autres, se divisent pour se mêler à certaines chairs retendues en filets très-déliés, et se rejoindre vers l'extrémité opposée à celle par laquelle ils s'y sont introduits pour y répandre les esprits ; et si les esprits répandus dans tous les filets de ce composé de nerfs et de chair, que l'on appelle Muscle, les raccourcissent ; de sorte que les deux extrémités, se rapprochant vers le milieu, elles tirent les membres auxquels elles sont attachées.*
Le transport de tout le corps*. Enfin, si tous mes Muscles sont disposés de telle façon, que l'un d'eux ayant toujours communication avec un autre, ce qu'ils ont d'esprits passe de l'un à l'autre, selon qu'ils y sont déterminés par de nouveaux esprits, qui descendent incessamment du cerveau : en sorte que par ces tours et ces retours, quelquefois lents, et quelquefois précipités, ils tirent l'un de mes membres, et souvent tout mon corps, tantôt vers un côté, et tantôt vers un autre. En un mot, si je suis transporté d'un lieu en un autre ; c'est que j'ai un corps.*
La veille*. Si ce cours des esprits étant assez abondant, tient les cavités de mon cerveau si bien ouvertes, et les filets de mes nerfs si bien tendus, que ce qui touchera les extrémités de mon corps, en poussant un de ces filets, remue mon cerveau à l'endroit d'où naît ce même filet ; et qu'à l'occasion de ce mouvement, d'autres esprits soient déterminés à passer à des endroits, où ils n'auraient pas passé sans cela : En un mot, si je veille, c'est que j'ai un corps.*
Le sommeil*. Si quelquefois ces mêmes esprits étant épuisés, et ne montant plus, ni avec assez de force, ni en assez grande quantité, les parties de mon cerveau viennent à s'affaisser, et les filets de mes nerfs à se détendre ; en sorte qu'il n'y ait plus que ceux, qui envoient des esprits aux muscles, qui servent à entretenir ces battements, par lesquels la poitrine se haussant et se baissant, fait entrer l'air dans les poumons, ou l'en chasse, c'est-à-dire, si je dors, et si en dormant je respire ; c'est que j'ai un corps.*
L'assoupissement*. Si quelquefois ces gros nerfs, dont les filets se répandent dans le fond de mon œil, étant plus détendus que ceux qui vont aboutir à mon oreille, soit parce qu'ils ont été plus exercés, soit parce que le cœur, commençant d'envoyer moins d'esprits, qu'il n'en faut, pour enfler un nerf aussi large que le nerf optique, en envoie encore assez pour tenir tendus les filets du nerf de l'oreille, qui est bien plus étroit ; il arrive que ce qui touche mon oreille, transmette son action jusques dedans mon cerveau, tandis que mes paupières déjà fermées, et tous les nerfs de mon œil affaissés, ne transmettent plus aucun mouvement au cerveau par cet organe : En un mot, si quelquefois je dors à demi ; c'est que j'ai un corps. (…)*
La mort : *Si mon cœur ou les autres vaisseaux, qui contiennent mon sang, ou mes esprits, sont ouverts, de sorte qu'ils ne puissent plus arrêter cette liqueur ou cette fumée. Si je manque des aliments qui les peuvent réparer, ou si je me rencontre en des endroits, où les corps voisins trop émus, ou trop arrêtés, donnent trop ou trop peu de mouvement au sang ou aux esprits : En un mot, si je meurs d'une blessure, de faim, de froid, ou de chaux ; c'est que j'ai un corps.* » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame,* VI,

La façon dont se déplacent les esprits dans le corps déterminent les processus vitaux, dans le politique contrôler les déplacements est un enjeu essentiel de survie de l'État. Aussi l'état physique des sujets de l'Etat réformé est d'une importance politique majeure[171]. La validité du corps, son union avec une âme distincte, sont à l'image de l'excellence des institutions de l'Etat qui, en définitive, reposent essentiellement sur la formation des membres qui le constituent en corps. Quoique Cordemoy n'emploie pas le terme de constitution, on peut dire qu'il y une constitution physique des sujets de l'Etat réformé qui doit être excellente, et une constitution tout aussi excellente, les institutions politiques de ce même Etat[172].

La circulation des esprits est un enjeu essentiel olo .-15-306(c)-19(o)-18(n)-18

cœur, ou celle des objets, qui en agitant les nerfs des extrémités, transmettent leur action dans le cerveau. » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, *VI,*op. cit., p.108)

Le corps relève des seules lois de la mécanique : « (…) *Je considérerai qu'en observant les divers changements qui arrivent dans mon corps, j'ai reconnu qu'il n'a besoin que de son étendu, de la figure de ses parties, de leur arrangement, et de la disposition de ses organes, pour être nourri, et pour être mû.* » « (…) *et selon les lois de la Mécanique, qu'il ne demeure en chacun que les particules qui sont propres.* » (pp.98-99) « (...) *De même j'ai trouvé que le mouvement ne se fait que par les délicates parties de ce même sang, qui étant plus échauffées que les autres, montent au cerveau, où forçant des passages étroits, et se démêlant de toutes celles qui sont plus grossières, elles composent les esprits qui coulent, selon qu'ils sont diversement dirigés, tantôt par un nerf, et tantôt par un autre, dans les différents muscles qui peuvent servir ou à reculer mon corps, ou à l'approcher de certains endroits, selon qu'il lui est convenable.* (Idem, pp.98-99)

Les esprits sont donc matériels et ne proviennent que des parties les plus subtiles du sang, il ne semble donc pas que l'on puisse comparer terme à terme l'État comme corps et l'union du corps et de l'âme, sauf à trouver ce qui dans le politique, s'unissant à ce corps de l'État deviendrait conscience et connaissance de tous ses processus internes et externes. Ce ne pourrait être que le souverain par l'intermédiaire des esprits que seraient des officiers qui administrent les provinces du royaume et participent aux conseils royaux, ce sont eux aussi qui circulent dans le pays.[173]

---

[173] « *Vous saurez donc, Messieurs, que nous avons un Roi si souverain dans l'Etat, que pour témoigner quelle est sa puissance, nous avons coutume de dire, qu'il ne doit rendre compte qu'à Dieu.*
Il a trois Conseils : l'un est pour la Guerre, l'autre pour la Justice, et le troisième pour les Finances. On nomme trois Officiers généraux, pour présider à ces trois Conseils. Le premier fait en guerre à peu près la même fonction, que les Connétables de France faisaient autrefois, selon que votre histoire nous l'apprend. Le second fait à peu près la même fonction que votre Chancelier. Et, pour prendre toutes mes comparaisons chez vous, afin que cela vous soit plus intelligible ; le troisième fait à peu près la fonction de Sur-Intendant.
Ainsi le Roi a toujours trois Conseils à sa suite, et trois Officiers généraux. Outre cela, il envoie tous les deux ans en chaque Province un Gouverneur, un Président, et un Intendant. » (*De la*

Le corps comme uni et distinct de l'âme est administré à l'image d'un Etat, en lui doit se rencontrer une justesse, sinon une justice, une disposition et un ordre qui définissent son économie. L'âme a tout intérêt à ce que ces dispositions du corps restent bonnes, comme le souverain a intérêt de veiller au bonheur de son peuple.

« *Mais, il est certain que, si par la puissance qui a fait ce corps et cette âme, ils sont en telle disposition, qu'il y ait un rapport nécessaire entre les pensées de l'une et les mouvements de l'autre, en sorte que cette âme ait intérêt que les mouvements de ce corps soient toujours justes, et les organes qui y servent, bien ordonnés ; elle ne pourra s'apercevoir de l'état violent ou contraire à l'économie de ce corps qu'avec douleur.* » (*Six Discours sur la Distinction et l'Union*, op. cit., p.105)

« *Mais quand mon âme, qui prend tant d'intérêt à tout ce qui peut conserver mon corps en état d'être mû commodément, s'aperçoit qu'il a besoin d'aliment pour réparer les esprits dissipés, ou de raffraîchissement pour les calmer, ou enfin d'une liqueur qui fasse couler certaines parties trop arrêtées ; elle ressent une espèce de mal, qui est différent selon qu'il est causé par le défaut du manger, ou par celui du boire.* » (Idem, p.107)

La première habilité de l'âme est donc de souffrir, de pâtir, sa conscience est sympathique, elle compâtit aux états du corps. Le spirituel, les ordres, les clercs sont souvent représentés comme conscience souffrante de l'humanité pécheresse. Le souverain a, lui-même, cette charge spirituelle par quoi il communique avec le corps de ses sujets dont il peut aussi corriger les passions, c'est-à-dire la façon dont ils peuvent être affectés par certains esprits ou par certains aliments. La nourriture est, en effet, une des causes des premières passions, la nourriture qui est aussi l'éducation qu'un chacun peut recevoir, premiers aliments, première nourriture, premières impressions jouent ainsi un rôle très important dans la construction de la personne : « *les aliments sont les*

Réformation d'un Etat, op. cit., p.163, (p.18).

causes des premières passions, que mon âme ait ressenties, depuis qu'elle a été unie au corps. » (Ibidem, p.107).

La disposition de la partie maîtresse du corps d'où partent et où reviennent les esprits, le corps, est essentielle, et selon la nourriture qu'aura reçue le cerveau avant que l'âme ne s'unisse à lui, elle ressentira diverses passions. Les esprits sont donc les occasions des mouvements du corps. Or, « *l'union d'un corps et d'une âme ne consiste, qu'en ce qu'il y a un rapport si nécessaire entre certaines pensées de cette âme, et certains mouvements de ce corps, que les uns doivent nécessairement suivre les autres*.(Ibidem, pp.107-108)

De la nourriture du corps et plus particulièrement du cerveau, dépend l'état des réseaux de conduction des esprits et donc leur circulation : « *mon cerveau n'était jamais mieux disposé, que lorsque quelque bon aliment, ou quelque sang louable passait dans le cœur. Car alors il versait dans les artères de quoi porter partout une bonne nourriture, et n'envoyait au cerveau que des esprits convenables, qui y tournoyant, n'ont rencontré aucun endroit dont les pores fussent ajustés à leur figure, que ceux qui répondaient aux muscles voisins des parties, d'où ce bon aliment ou ce sang louable venait dans le cœur. Si bien qu'ils ont coulé dans les muscles, et les ont enflés comme ils le devaient être, pour epreindre ces parties, et faire couler vers le cœur le suc dont elles étaient pleines.* » (Ibidem, p.109)

Si cette circulation se fait mal, si le cerveau est mal disposé par de mauvais aliments alors « *un effet tout contraire a dû arriver* » (Ibidem, p.109). Au lieu de la concordance qui accorde chaque esprit à l'organe, partie du corps qui lui convient, règne la discorde ; « *le cerveau, étant plein d'esprits différents de ceux dont je viens de parler, soit par la grosseur, soit par la figure, ou par l'agitation, était ouvert en d'autres endroits, et laissait couler ces esprits en d'autres muscles.* » (Ibidem, p.109)

La concordance produit l'accroissement du flux, la discordance sa contraction : « *Toute la fabrique du cerveau se rapportant à toutes les autres parties, autant qu'il est nécessaire pour la conservation de tout le corps, les esprits devaient couler vers les parties, d'où venait l'aliment ou le sang : tantôt*

pour faire en les épreignant, qu'elles en envoyassent davantage, s'il était bon ; et tantôt pour faire, en comprimant les passages, qu'elles en envoyassent moins, s'il était mauvais » (Ibidem, p.109)

La disposition du cerveau ainsi produite est la cause des premières passions de l'âme quand elle vient à s'unir au corps : « *Mais, quand l'âme a commencé d'y être unie, il est évident que cette bonne ou mauvaise disposition du cerveau n'a pu arriver, qu'elle ne l'ait sentie, et qu'en même temps elle n'ait éprouvé une volupté ou une douleur telle que maintenant elle la sent, lorsqu'il arrive quelque chose qui peut être utile ou nuisible au corps.* » (Ibidem, pp.109-110). La relation étroite entre le cerveau et les esprits est un élément déterminant des passions qu'elle ressent : « *mon cerveau n'a pû étre disposé comme il l'était, quand mon âme a commencé d'y être unie, que par le cours des esprits ; et que ces esprits ne l'ont bien ou mal disposé, qu'autant qu'ils ont été, ou convenables, ou nuisibles à tout le corps.* » (Ibidem, p.108)

La bonne disposition du cerveau découlant de la bonne circulation des esprits est donc à l'origine de la première passion de l'âme, l'amour. L'amour apparaît le signe véritable de la bonne union de l'âme et du corps, la première condition en est aussi la bonne circulation des aliments avec celle des esprits : « *Ainsi la première fois que mon âme a senti l'Amour comme une passion, depuis qu'elle est unie au corps, ç'a été lorsqu'il a passé dans le cœur un nouvel aliment, dont les particules montant au cerveau, n'ont composé que des esprits louables. Car alors elle s'est unie de volonté à cet aliment, c'est-à-dire, elle a voulu qu'il continuât de couler dans le cœur ; et pour cet effet les esprits ont couru dans les muscles de l'estomac, des intestins, et de tous les conduits du chile, et l'ont fait couler abondamment vers le cœur.* »[174] (Ibidem, p.111) L'aliment est même le plus déterminant suivant la distinction qu'opère

[174] Comment ne pas songer au concept psychanalytique d'*expérience de satisfaction* ! Nous citons *Le vocabulaire de la Psychanalyse* de J. Laplanche et J. B. Pontalis : « Expérience de satisfaction : Type d'expérience originaire postulée par Freud et consistant en l'apaisement chez le nourrisson, grâce à une intervention extérieure, d'une tension interne créée par le besoin. L'image de l'objet satisfaisant prend alors une valeur élective dans la constitution du désir du sujet. Elle pourra être réinvestie en l'absence de l'objet réel (satisfaction hallucinatoire du désir). Elle ne cessera de guider la recherche ultérieure de l'objet satisfaisant. » (op. cit., p.150)

Cordemoy : « *quelque bon aliment a dû être la première cause de cette passion (l'amour), et non pas un sang louable : nommant ici aliment, ce qui passe dans le cœur pour la première fois ; et sang ce qui a déjà circulé.* » (Ibidem ; p.112)

De l'aliment dépend la circulation des esprits qui, eux, sont à l'origine de tous les mouvements du corps : « *cette agitation des esprits intéresse tout le corps, qui ne reçoit ses mouvements que d'eux ; et comme c'est à ces mouvements que les pensées de l'âme ont ce rapport, qui fait toute son union avec le corps, il n'est pas étrange que les changements, qu'elle souffre à l'occasion des esprits, soient les plus considérables de tous ceux qui peuvent arriver en elle.* » (Ibidem, p.112)

Toute une économie s'organise dans le corps, dont l'âme est la conscience, les artères sont les voies de conduction du sang et des aliments, les nerfs celles des esprits et donc du mouvement. Les esprits commandent la circulations dans les artères du sang par le contrôle qu'ils exercent sur les organes, les pouvant épreindre pour qu'ils libèrent le bon aliment qu'ils contiennent, ou comprimer pour restreindre la circulation d'un mauvais aliment, c'est ce dont se nourrissent les passions de l'âme[175].

On ne s'étonnera plus que le récit de rêve qu'est l'utopie de l'Etat réformé ait une origine digestive, c'est l'absence d'aliments qui est à l'origine des pensées que Cordemoy élabore dans son sommeil, et sa conception des bonnes

---

[175] Dans la conception que se fait Montchrétien de l'Etat, la paysannerie a tour à tour la place des pieds qui portent le corps tout entier et celle du foie qui produit le sang et celle des aliments qui nourrissent le corps par le sang : « Comme les humeurs coulent tousjours sur les parties plus basses et plus debiles, c'est tousjours le peuple qui souffre le plus de toutes ces charges. On peut dire que les laboureurs sont les pieds de l'estat ; car ils le soustiennent et portent tout le faix du corps. Vos majestez en doyvent garder la lassitude, car, s'ils se laschoient, le chef en patiroit comme les autres membres. Il n'iroit plus où il voudroit s'ils luy manquoyent. Vous en devez donc prendre un soin tres-particulier. C'est par eux que vous soudoyez vos armées, que vous payez vos garnisons, que vous munissez vos places, que vous remplissez vostre espargne. C'est par eux que vostre noblesse vit et que vos villes sont nourries. Et, à le prendre ainsi, on peut dire à propos qu'ils sont encor en l'estat ce que le foye est au corps. L'un fait le sang par lequel les esprits sont charriez et distribuez en tous les membres ; les autres fournissent les alimens par lesquels la vie est entretenuë, de sorte que vous mesme avez besoin de leur aide aussi bien que vos subjects, lesquels tous ensemble, je n'en doute pas, parlans par la bouche de vos trois estats assemblez, intercederont tres-humblement envers vos majestez pour leurs nourrissiers et obtiendront la satisfaction et le contentement que meritent tant de labeurs pris pour le public, trempez de sueur et bien souvent de larmes. » (Montchrétien, *Traicté de l'oeconomie politique*, in op. cit., pp.43-44 [164-165])

institutions politiques a donc une cause alimentaire par défaut : « *Enfin vous savez qu'il était bien tard, quand nous nous quittâmes : mais vous ne savez pas que contre mon ordinaire je ne voulus point manger.*

En cet état je me couchai, je m'endormis ; et je songeai que j'étais en voyage avec Monsieur Conrart. » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.156, (p.16))

Cette économie alimentaire voire nutritionnelle des passions de l'âme, et donc de l'union de l'âme et du corps, est surprenante puisqu'elle prime sur l'économie des sens, voire de la raison ; pour ce que ressent l'âme. La disposition du cerveau dépendant de cette économie nutritionnelle passe avant les impressions que l'âme peut recevoir par l'intermédiaire et à l'occasion du corps. Encore faut-il comprendre comment l'aliment, élément externe, devient propre au corps : « *Mais pour entendre ceci, il faut remarquer que tout ce qui entre de nouveau dans le corps, n'en fait point encore partie, tant qu'il demeure dans les viscères, qui ne servent qu'à préparer sa nourriture. Par exemple, un bouillon ne fait non plus partie de l'estomac, quand il y est descendu, qu'il le faisait du pot dont on l'a tiré*[176] *; et, s'il y reçoit quelque changement par les matières qui s'y mêlent, ou par la chaleur des entrailles, il est certain que la même chose lui pourrait arriver en tout autre vaisseau*[177]*. On en peut dire de même, lorsqu'il a passé dans les veines lactées, et enfin dans ce conduit, qui le mène jusqu'au cœur. Mais, quand il a passé dans le cœur, et qu'il y a reçu un dernier changement, qui l'a rendu propre à réparer les organes ou les esprits, il commence à devenir une partie nécessaires et véritable du corps. D'où il résulte que, tandis qu'il est dans l'estomac, dans les veines lactées, et dans le conduit du chile, on ne peut pas dire qu'il soit effectivement uni à l'âme : mais elle peut bien s'unir de volonté à cet aliment, c'est-à-dire vouloir qu'il devienne effectivement une partie du corps, auquel elle est déjà unie. Au lieu qu'elle n'a pas occasion de*

---

[176] Il y a donc un arbitraire de l'aliment comme un arbitraire du signe. De l'aliment s'assimile au corps et à l'âme comme du signe dans le langage s'y comprend, s'y reconnaît.
[177] Récipient

vouloir la même chose à l'égard du sang qui a circulé : car, comme il lui est uni autant qu'il le peut être, elle n'a pas sujet de s'unir à lui de volonté ; et ainsi, s'il est capable de lui causer quelque passion, ce doit être une autre passion que l'amour. » (Ibidem, p.112-113)

Cordemoy pour caractériser cette amour de l'âme pour le bien du corps employera une formule quasi paulinienne[178] : « *Je dis enfin, que s'étant unie à cet aliment, c'est-à-dire, (suivant la nature de l'amour, qui fait que l'on veut toutes choses convenablement à ce qu'on aime) ayant voulu que cet aliment, qui était convenable au corps qu'elle aime, continuât de couler dans le corps ; il est arrivé que les esprits on couru dans les muscles de l'estomac et des conduits, par où les choses qui arrivent de nouveau dans le corps, ont coutume d'aller au cœur, pour en faire couler le suc avec plus d'abondance : ce qui me semble assez clair, pour n'avoir pas besoin de m'y arrêter davantage.* » (Ibidem, p.113)[179]

La formule paulinienne est : « *tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein* » (T.O.B., Romains, 8, 28). Or le texte de Paul porte sur la volonté prédestinante de Dieu : « *Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.* » (T.O.B., Romains, 8, 29-30)

La situation de l'âme unie au corps suit le schème de l'union mystique du Christ à son Église. Ce schème est à la foi religieux et politique. Augustin dans *La Cité de Dieu* le reprend, c'est même pour lui un schème herméneutique qui lui permet d'analyser l'histoire immédiate, celle du sac de Rome par Alaric. En abaissant la Cité terrestre, la Rome impériale, Dieu élève la cité céleste, celle qui

---

[178] Nous avons déjà rencontré cette référence paulinienne implicite dans l'idée de providence divine qui peut user d'un mal pour obtenir un bien supérieur, par exemple l'usurpation de Pépin le bref qui produit de grand biens pour ses peuples et l'Eglise.

[179] Il faut comprendre la digestion comme un processus d'assimilation, c'est-à-dire celui par lequel du différent, de l'autre est progressivement réduit à du « même ». La nature du bouillon est différente de celle du récipient qui la contient, comme de celle de l'estomac ou de l'individu tout en entier qui l'ingère, mais au terme du processus, c'est son semblable que l'âme reconnaît dans l'aliment auquel elle achève de s'allier par amour pour le corps auquel elle est unie.

ouvre l'histoire du salut parce que sa seule volonté c'est précisément l'accomplissement de celle de Dieu, autant dire que c'est la volonté de Dieu qui est à l'origine de l'union du Christ à son peuple dans le devenir de la cité céleste. Alors que la Rome impériale est celle qui a poursuivi sa propre gloire, ne reconnaissant que sa volonté, ou plutôt dont la volonté de se glorifier n'était qu'un leurre l'abusant et lui cachant la seule volonté de Dieu. Dieu a donc voulu que l'une soit abaissée et l'autre élevée.

Et c'est bien un repas qui scelle l'union du Christ à son Eglise, l'Eucharistie, un repas dont le Christ lui-même est l'aliment, le mobile : l'amour.

L'autre thème traité ici par Cordemoy est donc *le premier amour*, on trouve dans Descartes l'idée que la première perception d'un objet aimé fasse une sorte de pli mémoriel que l'auteur appelle réminiscence. L'exemple donné par Descartes est celui de la petite fille « *louche* » c'est-à-dire affectée d'un strabisme. Descartes se reconnaît une affection particulière pour les femmes atteintes de ce « défaut » jusqu'à retrouver la trace du premier objet qui a suscité cette « passion » et qui fait pli dans le souvenir[180].

Cordemoy traite de façon toute particulière cette question du premier

---

[180] « Car les objets qui touchent nos sens meuvent par l'entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis, qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir ; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi, lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un, sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que c'est. Et bien que ce soit plus ordinairement une perfection qu'un défaut, qui nous attire ainsi à l'amour ; toutefois, à cause que ce peut être quelquefois un défaut, comme en l'exemple que j'ai apporté, un homme sage ne se doit pas laisser entièrement aller à cette passion, avant que d'avoir considéré le mérite de la personne pour laquelle nous nous sentons émus. » (Descartes, « lettre à Chanut », La Haye, 6 juin 1647, Œuvres et lettres, Bibliothèque de la Pléiade, Nouvelle Revue Française, pp.1277-1278)

amour. Très logiquement le cerveau étant disposé par l'aliment à tel ou tel mouvement, et l'âme se rapportant à ces mouvements par les pensées, l'aliment est le premier objet que rencontre l'âme après son union avec le corps : « *Enfin, comme toute la liaison du corps et de l'âme (suivant ce que j'ai dit, et qui ne se peut trop répéter) consiste dans le rapport des pensées de l'une, et des mouvements de l'autre ; et que ce rapport est tel, que dès qu'une pensée a été jointe à un mouvement du cerveau, jamais l'âme n'a cette pensée, par quelque occasion que ce soit, que ce mouvement ne soit excité de nouveau :* ***il s'ensuit que le premier amour, ayant eu pour objet un suc alimentaire, dont le cours ne pouvait continuer sans les mouvements du cerveau, de l'estomac, des intestins, du cœur et de la poitrine, ces mêmes mouvements ne manquent point d'être excités dans le corps, dés que l'âme ressent la même passion, pour quelque objet qu'elle la ressente.*** **»** (*Six Discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*, op. cit., p.114, c'est nous qui mettons en caractères gras)[181]

L'analyse de Cordemoy est assez proche de celle de Descartes et on voit qu'elle nécessité *in fine* une théorie du signe, car entre l'aliment et la pensée qui naît du désir de celui-ci, il ne peut y avoir qu'un rapport arbitraire, comme le note plus haut Cordemoy, un rapport de signe et non un rapport substantiel. Avec les passions de l'âme on s'élève dèjà au-dessus d'une matérialité des corps ce qui suppose la continuation de la réflexion sur les mouvements de l'âme et leur expression dans *le Traité physique de la parole.* Il y a donc une grammaire des sentiments de l'âme qui naît dans l'union avec le corps pour résonner en signes et en mots dans *le Traité physique de la parole*, et retentir dans *l'État Réformé* en une paideia, « Une nourriture », c'est-à-dire aussi, une éducation[182].

La prédestination dont nous voyions la marque très nette dans *Romains, 8, 28*-30, signale la volonté et l'action de Dieu dans les individus et dans l'histoire. L'occasionnalisme peut-il être une forme de prédestination ? Pour

---

[181] On évoquera à nouveau le concept psychanalytique d'*expérience de satisfaction*, voir *Vocabulaire de la Psychanalyse,* Laplanche et Pontalis, p.150)

[182] « C'est du fils du tyran que j'ai fait ce héros, / Tant ce qu'il a reçu d'heureuse nourriture, / Dompte ce mauvais sang qu'il eut de la nature! » (Corneille, *Polyeucte*, IV, 4) « Pour un esprit de cour, et nourri chez les grands, / Tes yeux dans leurs secrets sont bien peu pénétrants. »(Corneille, *Rodogune Princesse des Parthes,* II, 2)

l'occasionnalisme nul être créé ne peut-être *proprio motu* puisqu'il n'est déjà pas *causa sui*. Dans les êtres créés il n'y a que disposition à recevoir le mouvement qui ne vient que de Dieu, cette action permanente de Dieu sur sa création devient particulièrement claire dans la prédestination. C'est ce qu'on devine chez Geulincx, converti au calvinisme[183].

On ne soupçonnera certes pas Cordemoy de calvinisme, si l'on peut voir un rapport entre occasionnalisme et théorie de la prédestination ce n'est pas chez Cordemoy qu'on le trouvera. Son occasionalisme est bien davantage lié à une pensée du pouvoir et des moteurs du pouvoir. La théorie de la prédestination qui est plutôt le fait des disciples de Calvin que de lui, peut être aussi une théorie du pouvoir, elle est d'abord une lecture des textes et particulièrement des épîtres de Paul. Théorie du pouvoir, en effet, puisqu'elle dénie à l'église toute puissance de salut et donc tout pouvoir de juridiction sur les âmes des fidèles, ne reconnaissant

---

[183] GEULINCX ARNOLD (1624-1669)
« Philosophe flamand né à Anvers, métaphysicien et moraliste, Geulincx enseigna à Louvain, d'où il fut chassé en 1658 pour ses critiques de la scolastique ; il alla à Leyde et se convertit alors du catholicisme au calvinisme. Influencé dans ses études par le cartésien Guillaume Philippi, il attaqua dans son enseignement la physique scolastique à partir des principes cartésiens ; il fut aussi attiré par la doctrine de Jansénius et se montra proche des idées augustiniennes. Il publia d'abord des traités de logique : *La Logique ramenée à ses fondements* (*Logica fundamentis suis restituta*, 1662) et une *Méthode pour trouver des arguments* (*Methodus inveniendi argumenta*, 1663) ; puis la première partie de son ouvrage le plus important, une *Éthique*. La plupart de ses œuvres parurent en édition posthume : l'*Éthique* au complet, en 1675 ; la *Physica vera*, en 1688 ; des commentaires et annotations aux principes de Descartes, en 1691 ; enfin, d'après les notes d'un étudiant, sa *Métaphysique* (*Metaphysica vera*). Geulincx est surtout connu pour sa théorie occasionnaliste de la causalité et pour son refus de reconnaître une quelconque substantialité aux choses particulières créées. Un principe exprime la condition nécessaire implicite dans notre conception de toute action : *Impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat* ; *quod nescis quomodo fiat, id non facis* (« il est impossible que celui qui ne sait pas comment se fait une chose l'accomplisse ; ce dont tu ne sais pas comment cela se fait, tu ne le fais pas »). En conséquence, les mouvements du corps ne peuvent se voir assigner pour cause le moi ou l'âme ; les choses corporelles, inconscientes par définition, ne peuvent agir ni sur les esprits, ni sur les autres choses corporelles. D'où vient donc la production des effets ? Geulincx rejoint les occasionnalistes Gérauld de Cordemoy et Malebranche, pour voir en Dieu l'agent responsable de tous les changements dans le monde ; toute causalité est surnaturelle ; toutes choses sont dépendantes à l'égard de Dieu. Dans une thèse entièrement consacrée à Geulincx (*L'Occasionnalisme d'Arnold Geulincx*, 1969), Alain de Lattre voit l'originalité de son occasionnalisme dans la « prévalence, sur le principe cartésien de l'hétérogénéité des substances, du principe augustinien de l'action du supérieur sur l'inférieur ». Dans cette œuvre imprégnée de religiosité, « le chapitre le plus effacé de physique fait penser à Dieu et rappelle à la connaissance de soi » ». (Encyclopaedia Universalis ; article Geulincx).

cette puissance qu'à Dieu et à son omniscience et son omnipotence. Donc l'affirmation de l'omnipotence divine dénie toute idée de délégation de la puissance spirituelle à une instance humaine, serait-elle ecclésiale.

Dans *De la Réformation d'un État* ce que construit Cordemoy, tout au contraire, c'est un pouvoir humain centré sur une figure quasi démiurgique, celle du roi, quand même cette figure est incarnée par un roi mort dont seuls le souvenir et les institutions restent vivants. Le souverain est un lieu central du pouvoir qui, sans doute pour Cordemoy, ne peut être occupé que par un roi. Toujours est-il que les Ambassadeurs de l'Etat réformé ne parlent que du prince fondateur, créateur de leur constitution actuelle, mais décédé, les institutions de l'Etat réformé telles qu'ils les décrivent impliquent, néanmoins, l'existence d'un roi mais qui a le caractère d'abstraction du souverain comme principe de gouvernement.

Pour La Bruyère cette centralité du pouvoir est incarné par un souverain « panoptique », il ne dépersonnalise pas l'institution monarchique comme Cordemoy qui en fait un pur lieu institutionnel investi sans doute par une personne royale mais plus comme « corps d'Etat » que comme individu constitué : « une puissance très absolue, qui ne laisse point d'occasion aux brigues, à l'intrigue et à la cabale; qui ôte cette distance infinie qui est quelquefois entre les grands et les petits, qui les rapproche, et sous laquelle tous plient également; **une étendue de connaissance qui fait que le prince voit tout par ses yeux**, qu'il agit immédiatement et par lui-même, que ses généraux ne sont, quoique éloignés de lui, que ses lieutenants, et les ministres que ses ministres; » (*Les Caractères*, X, « Du Souverain ou de la République », X, 35, I. Les caractères gras sont de nous)

L'opuscule *De la Réformation d'un État* commence par ces mots : « *C'est un merveilleux secret pour faire de beaux songes, que de s'entretenir le soir de belles choses, et de s'aller coucher sans souper.* » (Op. cit., p.155, (p.16)) Cordemoy annonce d'emblée que son récit sera celui d'un rêve. Des rêves, Cordemoy en parle peu dans les *Six Discours sur le Discernement et l'Union du*

Corps et de l'Ame, pourtant il a ces quelques lignes à la fin du chapitre six de cet ouvrage, il s'agit pour lui de trouver un exemple à l'appui de l'assertion suivante : Pourvu que le cerveau reçoive des impressions des objets éloignés, « *l'Âme qui en a les sentiments, les rapporte aux objets qui les causent.* » (Op. cit., p.131) L'argument utilisé est donc celui du rêve : « *Et, pour dernière conviction, il ne faut que considérer l'effet des songes, dans lesquels nous voyons souvent le ciel, la mer, et la terre, selon toute l'étendue qui nous est si visible. Cependant nous avons les yeux fermés ; et il n'y a que les parties intérieures du cerveau, qui soient ébranlés par le cours fortuit de quelques esprits. Et, comme le mouvement de ces parties est institué pour exciter en l'Âme la vision, si ces parties sont ébranlées par le cours des esprits, comme elles le seraient par les objets mêmes, nous avons les mêmes sensations, que leur présence nous causerait ; et nous les rapportons aussi loin que nous les rapporterions, si ces sensations étaient effectivement causées par les objets. De la même manière nous entendons souvent en songe du bruit, nous avons des goûts et nous sentons des odeurs, sans qu'il y ait d'autre cause de toutes ces sensations, que l'ébranlement des parties intérieures du cerveau. Ainsi, le mouvement de ces parties du cerveau étant joint à quelque sentiment de l'Âme, si tôt que ce mouvement arrive dans le cerveau par quelque cause que ce soit, le sentiment, qui y répond, est toujours excité dans l'Âme ; et elle ne manque point de le rapporter où il est plus expédient qu'elle le rapporte, pour la conservation de tout le corps.* » (Idem, pp.131-132) Le rêve ou songe est donc défini comme un fonctionnement autonome du cerveau en communication avec l'âme seule, en effet : « *l'Âme n'a aucune sensation, que quelque mouvement du cerveau n'en soit l'occasion ; et comme elle n'imagine aucun objet corporel, que par ce rapport aux parties du cerveau, il est visible que, tant qu'elle est unie au corps, elle ne peut imaginer tout à la fois, que les objets, dont le cerveau peut recevoir les impressions en même temps.* » (Ibidem, p.133)

Dans un autre passage Cordemoy compte le songe parmi les erreurs, comme celle qui résulte d'un ébranlement du cerveau lors d'un choc, et qui fait que nous voyons « *mille chandelles* », il s'agit toujours de montrer que l'âme

n’est en rapport direct qu’avec les mouvements du cerveau et qu’elle rapporte secondement ces mouvements à quelque objet extérieur : « *il est utile à l’âme de rapporter la sensation, qui lui est causée par l’ébranlement des parties intérieures du nerf optique, aux objets qui les ont excités par l’entremise des rayons.* » C’est là qu’intervient l’argument du rêve : « *Ce n’est pas que quelquefois cela ne soit fautif, comme nous l’avons vu par l’exemple de ceux à qui quelque grand coup fait voir des chandelles ; et comme on le peut voir par l’exemple de ceux, qui en dormant voient comme hors d’eux, plusieurs objets, qui ne leur sont pas présents. Car, encore que dans le premier exemple cela arrive parce que le cerveau est ébranlé par le coup, comme il le serait par des chandelles ; et dans le second, parce que quelques esprits courant dans le cerveau, ont ébranlé les parties que les objets qu’on voit dans le songe, ébranleraient, s’ils étaient présents, il est certain que rien ne pouvait être mieux ordonné que de faire que l’âme n’eut ses sensations, qu’à l’occasion des mouvements intérieurs du cerveau, et qu’elle ne les rapportât qu’à ce qui les a causés.* » (Ibidem, p.125)

Le songe de *La Réformation d’un État* doit donc être le résultat de mouvements du cerveau dont l’origine ne peut résulter que d’impressions de la veille. Mais pourquoi *s’aller coucher sans souper* prédispose à faire de *beaux songes* ? Dans tout ce que nous avons vu plus haut, la nourriture est aussi l’aliment des passions et suivant ce que le cerveau reçoit d’impressions favorables ou défavorables des aliments et de la façon dont le corps se les approprie, il sera dans telle disposition favorable ou défavorable, nous avons vu que l’amour provenait du sentiment que ressent l’âme de la disposition favorable du cerveau produite par une nourriture bénéfique. Mais il est une autre heureuse passion qui naît de l’absence de besoin d’aliment, dans laquelle on a d’ordinaire moins d’appétit « *le sang qui est dans le corps, pouvant servir à sa nourriture et à l’entretien des esprits, il n’y a pas d’occasions d’appeler de nouveaux aliments.* », c’est la joie. La joie qui paraît à peine une passion puisqu’elle est un fonctionnement quasi autonome de l’union de l’âme et du corps.

« La joie. Quant à la première joie, elle peut être arrivée de ce que le

corps, n'ayant pas eu besoin d'un nouvel aliment qui vint de l'estomac et des intestins, ni de celui que la rate ou là vésicule du fiel fournit lors qu'il y a disette d'aliment, a pu subsister par le sang, déjà coulant dans les artères, et dans les veines. Car en cet état, par la seule disposition du corps, quelques esprits, au lieu de couler du cerveau vers les endroits répondant à l'estomac, aux intestins, à la rate et au foie, ont été vers les endroits des veines, et les ont pressées au sens qui était le plus propre, pour faire couler vers le cœur le sang, dont elles étaient pleines : c'est ce qui est arrivé, quand il n'y a eu que le corps.

Mais, lors que l'âme y a été jointe, une si belle disposition n'a pu être dans toute l'habitude du corps, et principalement du cerveau, que l'âme n'en ait eu de la joie, c'est-à-dire, qu'elle n'ait eu cette extrême satisfaction que l'on a, quand on sait que rien ne manque à ce qu'on aime parfaitement, et qu'il a en soi tout ce qui le peut conserver dans un état convenable à sa nature. Et enfin cette pensée de l'âme a été si bien jointe à cette disposition intérieure du cerveau, dans ce moment, que depuis l'âme n'a pu avoir de joie, qui n'ait excité une semblable disposition dans le cerveau, et de-là dans tout le corps.

Aussi voyons-nous que dans là joie, les esprits, coulant vers les muscles qui sont auprès des veines et des parties extérieures, et non pas vers ceux des viscères, de l'estomac, du foie et de la rate, poussent tout le sang des veines vers le cœur, dont les orifices étant ouverts par d'autres esprits qui coulent par les nerfs qui y répondent, y laissent entrer le sang avec abondance. Et, comme ce sang a déjà passé plusieurs fois des artères aux veines, il se dilate plus aisément dans le cœur ; et les esprits que le cœur envoie au cerveau, sont plus égaux et plus subtils.

D'où vient que durant la joie le pou est plus égal et plus vite qu'à l'ordinaire, sans être toutefois si fort ni si haut que dans l'amour ; et l'on sent une chaleur agréable, non seulement dans la poitrine, comme en l'amour, mais partout à l'extérieur, ou le sang est abondant. On a même pour l'ordinaire moins d'appétit, à cause que sortant peu de choses des intestins

et de l'estomac, et le sang qui est dans le corps, pouvant servir à sa nourriture et à l'entretien des esprits, il n'y a pas occasion d'appui, de nouveaux aliments. » (Ibidem, VI, pp.117-118)

La joie est donc un état de quasi autosuffisance, à l'instar de l'ataraxie stoïcienne, elle est une passion qui naît de l'absence de besoin, ce pourquoi j'écrivais qu'elle n'en est presque pas une tant, dans la réflexion de Cordemoy, l'aliment sert de nourriture aux passions. L'émerveillement et la joie sont, d'autre part, des vertus philosophiques, le commencement même de toute réflexion philosophique. La diète devrait donc disposer à cet heureux état sauf qu'il ne s'agit pas proprement de raisonner mais de rêver et que le rêve est au départ même une erreur. Dans le rêve, nous l'avons vu, le mouvement du cerveau n'est plus rapporté à un objet extérieur, c'est pour cela que Cordemoy le compte parmi les erreurs : « *Ce n'est pas que quelquefois cela ne soit fautif (..) comme on le peut voir par l'exemple de ceux, qui en dormant voient comme hors d'eux, plusieurs objets, qui ne leur sont pas présents.* » (Ibidem, p.125). Or, le récit de l'*État Réformé* énonce des principes à la fois politiques et pédagogiques, comment fonder des principes sur ce qui, au départ, paraît être fautif ?

Le sous titre de l'opuscule : « *Que la réformation d'un État dépend de l'éducation des enfants, et comment il les faut élever.* » s'il est de l'auteur montre d'emblée qu'il y soutient une thèse. Le rapport entre païdeia et politique est consacré par la philosophie antique, puis très largement repris par nombre de penseurs du politique renaissants comme Érasme avec le *Codicille d'or*.

On rencontre le thème consacré par la tradition que la raison humaine est folie au regard de Dieu, thème fondé sur les écrits pauliniens : la croix considérée comme folie par les nations, mais ce n'est vraiment pas un thème auquel s'attache Cordemoy, sa démarche paraît étonnement laïque. Le rêve de *L'État Réformé* n'est donc pas un scandale pour la raison comme une sagesse aux yeux de Dieu, bien au contraire Cordemoy met en place une raison toute humaine dans l'ensemble des mécanismes du pouvoir, de leur application dans le politique, de leur reproduction dans le pédagogique. Enfin, il s'attachera à montrer comment son rêve s'applique point par point à la réalité louis-quatorzienne, comment le

souverain de son État rêvé coïncide avec la figure du roi de France, comme si les réformes du royaume qu'il prône avaient déjà été réalisées par Louis Dieudonné, alias Louis quatorze.

Dans *la Réformation d'un Etat* le motif du rêve est donc paradoxal, puisque l'État Réformé est censé être une sorte de modèle de raison, de gouvernement d'un état par la raison, comment comprendre que l'exposé de ce gouvernement de ces institutions puisse être le contenu d'un rêve ? Le fait que le narrateur soit à jeun modère un peu le paradoxe : en effet, à jeun le rêveur doit être moins pris par les diverses humeurs du corps dont nous avons vu que l'aliment était un mobile essentiel. Nous avons vu également que pour Cordemoy la joie était la passion de l'âme qui correspondait précisément à un état de satiété dans lequel le corps n'appelait pas d'autre aliment, laissant au cerveau une sorte de libre disposition de lui-même. C'est donc dans cet état de libre disposition de son cerveau que se trouve le narrateur - rêveur de l'opuscule *de la Réformation d'un état*. Cette libre disposition favorise une forme de jeu libre de l'esprit qui revient sur le souvenir de la veille. Après la phrase d'ouverture : « *c'est un merveilleux secret pour faire de beaux songes, que de s'entretenir le soir de belles choses, et de s'aller coucher sans souper.* » le narrateur donne la matière de ce sur quoi se fera ce jeu de l'esprit : « *vous savez que nous parlâmes hier de la modestie des premiers Romains, et du nombre d'ambassadeurs, qu'ils envoyaient fort honnêtement à pied. Vous vous souvenez bien aussi que, recherchant les honnêtes gens de notre siècle, qui pouvait ressembler à ceux de l'antiquité, nous demeurâmes assez longtemps sur le chapitre de M. Conrart ; et examinant dans la suite, s'il y avait des personnes à la cour, qui ayant été élevé dans les armes, s'exerçassent dans les lettres, comme avaient fait plusieurs d'entre les Grecs et les Romains ; le premier qui nous vint à l'esprit, fut M. de duc de Montausier : De sorte que nous le nommâmes tous deux en même temps. Vous savez aussi, qu'après avoir loué le choix, que le roi venait de faire d'un si digne gouverneur pour Monseigneur le Dauphin, nous parlâmes longtemps de l'éducation des enfants, dont nous crûmes que dépendait tout le bonheur des État ; que cela nous donna occasion de parler de quelques lois de Platon ; et que dans la liberté de*

cet entretien que rien ne contraignait, nous parlâmes fort de la Réformation d'un état. Enfin vous savez qu'il était bien tard, quand nous nous quittâmes : mais vous ne savez pas que contre mon ordinaire je ne voulus point manger. » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., pp.15-156, (p.16))

Voici énoncé en quelques mots ce qui sera la matière de la thèse principale soutenue par Cordemoy : *Des personnes ayant été élevées dans les armes, exercés dans les lettres, des ambassadeurs à pied, l'éducation des enfants dont dépend tout le bonheur d'un état*, autant d'éléments dont il sera question plus loin. Sur ces réflexions le narrateur va se coucher : « *en cet état je me couchais, je m'endormis ; et je songeai que j'étais en voyage avec M. Conrart. Je ne sais où nous allions, ni d'où nous étions partis :* » (Idem, p.156, (p.16))

Dans l'État Réformé on pense aussi bien que l'on marche : « *dans l'État Réformé, c'était un signe de n'avoir pas bonne tête, que d'avoir de mauvaises jambes ; et que tout homme, qui avait su exercer son corps, et vivre sobrement, n'avait jamais de peine à marcher, même dans le plus grand âge.* » (Ibidem, p.158, (p.17)). Ce souci du corps on le retrouvera dans la partie de l'opuscule consacrée à l'éducation. Les exercices physiques tiennent en effet une grande place dans le programme de Cordemoy. La première chose qui surprend le rêveur et son compagnon M. Conrart ce sont ces ambassadeurs à pied. Malgré leur grand âge ils se déplacent encore sans autre équipage que leur aptitude à la marche. La première interrogation sur les étonnantes capacités des sujets de l'État Réformé rencontre une première réponse dans la bouche de l'ambassadeur de cet État : « *comme l'on songe fort à rendre (à ceux de notre pays) la santé parfaite, on les accoutume dès la jeunesse à un grand exercice ; et on leur fait considérer comme de grands excès les choses, qui sont si ordinaires parmi nous, que la plupart même des plus honnêtes gens, qui ne veulent pas manquer à ce qu'ils doivent à la société, ne s'en peuvent pas dispenser.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.158, (p.17)

Pour renforcer l'impression de rêve, Cordemoy introduit des termes qui laissent peser un doute sur la réalité de ce qu'il a vécu : « *je ne me remets pas bien toute la suite de ce discours* », « *mais il m'a semblé* ». Mais du doute sur la

réalité de l'expérience jaillit une certitude : « *ce discours, dont je me souviens mot pour mot, moi qui n'est jamais pu retenir une ligne de ce que j'ai composé avec le plus de temps et de peine.* » (Idem, p.159, (p.17)). Du rêve lui-même jaillit la certitude du propos.

Cordemoy laisse la parole à son personnage, l'ambassadeur de l'État Réformé. Ce qui frappe d'emblée l'esprit dans le propos de l'ambassadeur, c'est l'apparente égalité des conditions qui semblent régner dans l'état modèle : « *il n'y a point de ville dont les bourgeois ne soient aussi sages et aussi savants que ceux de Rome étaient riches, et puissants.* » (Ibidem, p.159, (p.17)). L'éducation dans l'État Réformé n'est pas réservé à une petite élite mais répandue à l'ensemble de la population masculine du pays. Ainsi, la sagesse semble être le bien le plus partagé de l'État Réformé. Tout procède des réformes initiées par un jeune Prince qui n'est autre qu'une représentation de Louis XIV lui-même. Un certain nombre de marques évidentes pour les contemporains signalent le subterfuge : « *il était né dans les troubles* » (Ibidem, p.159, (p.17)) allusion à la Fronde, « *il était venu à la souveraineté des sons bas âge* » (Ibidem, p.159, (p.17)) allusion à la mort précoce de Louis XIII, « *il semblait que plusieurs lui voulussent d'abord disputer la première place* » (Ibidem) allusion aux brigues de Mazarin et de la reine mère Anne d'Autriche. Le jeune souverain est présenté comme celui qui rétablit l'ordre et renouvelle la confiance du royaume.

Le recours au rêve semble être là pour autoriser une certaine liberté du propos et de la pensée. Il ne s'agit pas de suggérer gravement des réformes du royaume mais de faire comme si elles étaient déjà réalisées en rêve dans un État où « tout marche bien » et d'identifier un souverain rêvé au présent roi de France.

Le rêve est pour autant raisonnable, il n'est pas un délire mais un peu comme la Fantaisie dans la musique baroque il permet d'expérimenter librement des formes de pensée en dépassant les cadres obligés des formes consacrées comme le Traité ou le Mémoire. Le rêve à jeun, à l'instar de la joie, autorise ce jeu libre dans l'absence du besoin. Il revêt le sérieux de la considération théorique sans la nécessaire gravité du réformateur.

Chapitre II

La référence platonicienne

Cordemoy dans son utopie *De la Réformation d'un État* se recommande implicitement de Platon. Il emploie une formule qui laisse à penser que le rêve qui constitue cet opuscule serait la suite d'une conversation qu'il aurait eue avec Claude Fleury et qui aurait porté, en sa fin, sur l'éducation des enfants dont dépend le bonheur des états. À ce propos il mentionne Platon mais de façon imprécise : « *nous parlâmes longtemps de l'éducation des enfants, dont nous crûmes que dépendait tout le bonheur des États ; que cela nous donna occasion de parler de quelques lois de Platon ; et que dans la liberté de cet entretien que rien ne contraignait, nous parlâmes fort De la Réformation d'un État*. » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.156, (p.16)).

Antoine Adam dans son *Histoire De La Littérature Française au XVIIe Siècle*, au tome 3, Page 22 renvoie tout de go à la *République* de Platon : « *au nom de la Raison encore, d'excellents esprits attendent d'une monarchie autoritaire, mais éclairée, les démarches nécessaires pour une meilleure organisation de la société. Ces idées sont en honneur dans l'entourage du premier président de LaMoignon. Elles se retrouvent dans les écrits de deux de ses familiers, dans les « pensées politiques » de Fleury, dans l'étonnant traité de Cordemoy* de la Réformation de l'État *(sic). Les tendances unitaires du cartésianisme y éclate en plein et nous ramènent hardiment à* la République *de Platon* ».

Jean-François Battail, dans son ouvrage *L'Avocat Philosophe Gérauld De Cordemoy* revient lui aussi sur cette filiation platonicienne de l'utopie de Cordemoy *De la Réformation d'un État* : « *s'il admire Platon, Cordemoy n'en entend pas moins appliquer ses méditations aux temps présents et propose, sous le couvert d'un songe, une véritable philosophie politique ; il appelle de ses voeux des réformes concrètes, à une époque de sa vie où il n'est pas encore devenu ce qu'on pourrait appeler un personnage officiel.* » (Op. cit., Page 17).

Cette évocation de Platon pose problème car Cordemoy semble davantage

s'inspirer d'Aristote dans la conception qu'il a du politique, un autre opuscule en témoigne, *Des moyens de rendre un Etat heureux*, dans ce dernier Cordemoy suit approximativement l'ordre analytique d'organisation des sociétés humaines comme le fait Aristote dans sa *Politique* : « *un Etat est à plusieurs villes ce qu'une ville est à plusieurs familles et ce qu'une famille est à chacune des personnes qui la composent. Si bien que, pour voir jusque dans les principes, ce qui peut rendre un Etat parfaitement heureux, il faut voir ce qui rend une famille heureuse*. » (*Des Moyens De Rendre Un Etat Heureux*, op. cit., p.204, (p.36))[184].

Ce point de vue est commun à l'ensemble du Petit Concile, « *le Petit concile semble parfois percevoir l'extension naturelle et indéfinie de la famille comme l'origine de la société* » écrit François Xavier Cuche[185]

Pour Aristote l'organisation finale est la cité. L'organisation suit l'ordre des besoins : le couple et la famille pour le besoin de persévérer dans l'être, donc de se reproduire, la communauté villageoise pour le besoin de survie, et la cité, la *polis* pour la vie la meilleure, en vue du souverain bien. L'ordre suivi par Aristote au chapitre deux, livre un de la *Politique* va de la *matière* à la matière dotée d'une *forme* c'est-à-dire la cité : la matière qu'informe la cité s'analyse en ces parties : les couples, les foyers, les villages. Selon Aristote l'homme est un animal politique, son existence citoyenne est donc sa fin naturelle, il n'y a donc

---

184 «

pas d'existence individuelle qui entre dans sa nature puisqu'elle est collective, sociale. La cité comme fin du politique n'est donc pas une collection d'individus qui se réuniraient sur un contrat comme pour le sophiste Protagoras précurseur antique des théoriciens du contrat des XVIe XVIIe et XVIIIe siècle comme Bodin, Hobbes, Locke et Rousseau. L'idée d'une liberté individuelle qui serait le fondement de l'être humain et constituerait sa nature et sa réalité pré - sociale ne se rencontre ni dans l'oeuvre d'Aristote ni dans celle de Cordemoy. Dans *la Politique* d'Aristote, la Cité est la forme une, essentielle donnée à une matière humaine dont elle est la fin naturelle, elle a des qualités propres : c'est un tout et non un tas, elle est : « *une communauté qui forme une unité générique* » (Aristote, *Politique*, livre sept, chapitre 8, 1328 a 25). Ce qui unit les citoyens en une cité c'est l'amitié telle que *L'Éthique à Nicomaque* l'a définie, ou en usant d'un terme plus proche de nous dans ce sens politique : la solidarité.

Au livre un de la *Politique* Aristote définit ainsi la cité : elle « *est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages (communautés villageoises*) » (*Politique*, 1280 b 33 -- 35). Par conséquent ce qui réunit la communauté politique n'est pas un ensemble de traités ou un contrat, comme si mon concitoyen était mon ennemi en puissance toujours prêt à m'agresser et à me faire violence, comme le postule finalement les tenants du « contrat », mais *l'amitié, la solidarité* (1280 b 36 -- 38). La vraie fin de la cité n'est pas l'intérêt individuel mais *le bonheur de tous* (1280 b 38 -- 40). Cette idée du bonheur de tous comme but du politique est aussi au coeur du propos de Cordemoy, elle donne son titre à un des opuscules : *Du bonheur d'un Etat.* Dans *De la Réformation d'un État* voici ce qu'il écrit à propos du monarque de l'Etat réformé dont il s'avèrera à la fin du récit du narrateur qu'il n'est autre qu'un réplique de Louis XIV lui-même: « *Enfin, ayant considéré que les différentes parties de l'Etat étaient sujettes à des lois, la plupart contraires entre elles, et toutes faites, ou par hasard, ou par caprice, ou par intérêt, il crut en devoir faire qui fussent universellement observées, et qui n'eussent pour fin que le bonheur des peuples.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.160, (p.17)).

La pensée politique de Cordemoy ignore également la notion de contrat, et comme pour Aristote le fondement de la société humaine qui conduit à la cité pour Aristote, à l'Etat monarchique pour Cordemoy, c'est le langage. L'homme n'est en effet pas le seul animal social mais il est le seul animal politique, il n'est pas le seul animal doué de langage mais le seul capable de parole. Animal de parole - animal politique sont étroitement corrélés dans la pensée aristotélicienne comme dans celle de Cordemoy. L'homme serait-il simplement social il n'exprimerait ses affects à ses semblables que par des voix comme les animaux sociaux. Pour survivre, pour répondre à ses besoins premiers, l'animal humain n'a besoin de rien d'autre. Mais le langage dépasse le besoin, il détourne l'organe, le corps par quoi se satisfait le besoin, comme la cité il vise au-delà, l'intellect et les idées, la cité visant le souverain bien et la vie heureuse. Dans la préface du *Traité Physique De La Parole* Cordemoy distingue comme Aristote ce qu'il appelle les voix et ce qu'il appelle la signification : « *je tire aussi de là, de quoi me convaincre que les bêtes n'ont pas besoin d'une âme pour crier, ni pour être émues par des voix, ni même pour imiter le son de nos paroles ; et que, si le cri de celles qui sont d'une même espèce, les dispose à s'approcher, et fait reculer celles qui sont d'une autre espèce, on n'en doit chercher la cause que dans leur corps, et la différente construction de leurs organes. Mais en même temps, je reconnais que dans les hommes le mouvement des parties, qui servent à la voix, ou de celles qui sont ébranlées, est toujours accompagné de quelques pensées ; et que dans la parole il y a toujours deux choses, savoir la formation de la voix, qui ne peut venir que du corps, et la signification ou l'idée qu'on y joint, qui ne peut être que la part de l'âme*. » (*Traité Physique De La Parole,* op. cit., préface[186]).

Par la parole l'individu corps et âme achève de se connaître comme tel par la reconnaissance qu'il a de l'autre corps et âme : « *je propose maintenant le moyen de connaître les autres ; et ce moyen est la Parole*. » (Idem[187]). La Parole

---

[186] Dans l'édition Clair-Girbal des œuvres philosophiques de Cordemoy ce passage se trouve à la page 198

[187] Edition Clair-Girbal, page 196

introduit donc à la communauté des hommes corps et âme et donc au politique. Cordemoy est en cela d'accord avec le Petit Concile dont il partage les idées. François Xavier Cuche écrit à ce propos : « *Pour lui* (le Petit Concile), *Dieu a placé en l'homme, avec l'amour de soi, l'amour d'autrui. Par exemple, le langage humain manifeste à la fois la nature raisonnable de l'homme – car seul le langage permet la pensée et la vie morale – et sa sociabilité naturelle.* »[188]

Pour Aristote le politique est la fin en vue de quoi il y a nature humaine et la parole est le moyen de cette fin, chez Cordemoy la parole achève la distinction de l'individu comme corps et âme par la connaissance qu'elle lui en donne et la communauté des autres êtres qu'elle lui ouvre. La raison est d'abord métaphysique avant d'être morale, politique ou religieuse.

Selon Aristote encore la fonction du langage est le partage des conditions mêmes du bien commun : « le bien et le mal », « ce qui est nuisible », « le juste, la justice », le juste étant « *le bien politique, à savoir l'avantage commun* » (*Politique*, trois, 1282 b 17 -- 18). Le titre, choisi par Cordemoy, évoque la fin du politique selon Aristote : *Des Moyens de rendre un Etat heureux*, puisque la fin de la *Polis* est la vie heureuse de la Cité comme entité suivant la finalité de l'homme politique que sont les citoyens comme ensemble uni.

Pour Cordemoy, et c'est ce qui le distingue fondamentalement d'Aristote, celui qui incarne la fin du politique comme le bien commun c'est le roi, aussi est-ce dans sa personne que se rencontrent la parole et le politique. La fonction de délibération et de discernement que retient Aristote est ici remplacée par celle de propagation de la gloire et de véhicule des ordres : « *vous verrez que c'est elle (la parole) qui produit ce que vous aimez le plus, je veux dire la gloire ; et vous reconnaîtrez que vous lui devez cet éclat, qui fait briller Votre Majesté au-dessus de toutes les Puissances de la terre. C'est par elle, Sire, que vous expliquez ces généreuses pensées, qui vont toutes à notre félicité ; et c'est par elle que vous avez achevé ces grandes choses qui font dire à toutes les nations, que vous êtes le plus grand Prince qui fut jamais. (...) Je sais bien aussi que le secret, tout favorable qu'il est aux grands desseins, ne saurait seul les faire réussir ; et que*

---

[188] François Xavier Cuche, *Une pensée sociale catholique*, op. cit., II, chap1, p.158

si votre Majesté s'en est utilement servie dans tous les projets qu'elle a faits pour notre bonheur, jamais elle n'en aurait obtenu l'exécution, si elle n'avait employé la parole. Il a fallu donner des ordres pour cela. Véritablement, Sire, vous les savez donner en Prince, qui n'a besoin que de soi-même pour méditer et pour résoudre. Vous savez seul, pourquoi vous les donnez ; et ceux qui les reçoivent, ne connaissent souvent la belle fin, que Votre Majesté se propose, que dans le moment qui la fait réussir. » (*Discours Physique De La Parole,* Épître Au Roi[189]).

La parole, en tant que langage par signe, est la première institution humaine, elle est d'institution, de convention, il n'y a aucun lien naturel entre le signe et ce qu'il signifie. En tant qu'elle est le lien nécessaire pour reconnaître l'existence de l'autre comme doué d'une âme, elle est aussi la première institution sociale et politique : « Parler, *à mon avis, n'est autre chose que faire connaître ce que l'on pense, à ce qui est capable de l'entendre ; et supposé que les corps, qui ressemble au mien, aient des âmes, je vois que le seul moyen de nous expliquer les uns aux autres ce que nous pensons, est de nous en donner des signes extérieurs.* » (*Discours Physique De La Parole*, op. cit., p.10) « *D'où je conçois que ces signes sont d'institution ; et comme cette institution suppose nécessairement de la raison et des pensées en ceux qui sont capables d'en convenir, je n'avancerais peut-être rien avec témérité, si j'assurais dès à présent que ces corps sont unis à des âmes.* » (Idem, p.11[190]).

L'institution ou la convention, c'est l'arbitraire, l'absence de continuité entre ce qui est représenté et ce qui le représente, c'est aussi pour Cordemoy l'image de l'absence de continuité entre le corps et l'âme pourtant unis dans la personne humaine : « *Une des principales choses, que je trouve digne de considération touchant ces signes, est qu'ils n'ont aucune conformité avec les pensées, que l'on y joint par institution. En effet, soit que nous exprimions nos pensées par des gestes, par des discours, ou par des caractères, qui sont les trois sortes de signes les plus ordinaires, par lesquels nous fassions connaître nos*

[189] Edition Clair-Girbal, pp.193-195
[190] Œuvre de Feu Monsieur de Cordemoy, *Le discours Physique de la parole,* Paris, 1704.

pensées, nous voyons bien (si nous y faisons un peu de réflexion) qu'il n'y a rien de moins ressemblant à nos pensées, que tout ce qui nous sert à les expliquer. Car enfin, quand un homme, pour me témoigner qu'il n'est pas d'accord de quelque chose, vient à branler la tête : quand, pour m'expliquer mieux, il remue la gorge, la langue, les dents et les lèvres pour former des paroles, ou bien qu'il prend du papier, et trace avec une plume des caractères pour me l'écrire, je vois si peu de ressemblance entre tous ces mouvements de la tête, de la bouche, ou de la main, et tout ce qu'ils apprennent, que je ne puis assez admirer comment ils me donnent si facilement l'intelligence d'une chose qu'il représente si mal.

Mais ce que je trouve de plus admirable en cela, c'est que cette extrême différence qu'il y a entre ces signes et nos pensées, en nous marquant celle qui est entre notre corps et notre âme, nous donne en même temps à connaître tout le secret de leur union. Au moins il me semble que cette étroite union, que la seule institution des hommes est capable de mettre entre certains mouvements extérieurs, et nos pensées, est, à qui veut y prendre garde, le plus beau moyen de concevoir en quoi consiste véritablement l'union du corps et de l'âme. Car enfin, si l'on conçoit que les hommes puissent pas institution joindre certains mouvements à certaines pensées, on ne doit pas avoir de peine à concevoir que L'Auteur de la nature, en formant un homme, unisse si bien quelques pensées de son âme à quelques mouvements de son corps, que ces mouvements ne puissent être excités dans le corps, qu'aussitôt des pensées ne soient excitées en l'âme ; et que réciproquement, dès que l'âme veut que le corps soit mu d'une certaine façon, il le soit en même temps. » (Idem, pp.15-16)

Mais la loi aussi est d'institution comme le montre le début de *De la Réformation d'un État*, d'institution royale[191] : « *Enfin, ayant considéré que les différentes parties de l'État étaient sujettes à des lois, la plupart contraires entre elles, et toutes faites, ou par hasard, ou par caprice, ou par intérêt, il crut en*

[191] Si pour Cordemoy il n'y a aucune analogie de conception entre la loi est l'objet auquel elle se rapporte, comme le langage, elle est d'institution, pour Bodin au contraire il y a une « mimésis » de la loi à son modèle premier, Dieu, auquel se rapporte également la souveraineté comme principe : « Car si la justice est la fin de la loi, la loi œuvre du Prince, le Prince est image de Dieu, il faut par même suite de raison, que la loi du Prince soit faite au modèle de la loi de Dieu. » (*la République*, livre premier, chapitre 8 « De la souveraineté », op. cit., p.112)

devoir faire qui fussent universellement observées, et qui n'eussent pour fin que le bonheur des peuples. » (*De la Réformation d'un État,* page 160, (p.17))

Un contemporain de Cordemoy, Thomas Hobbes, donne lui aussi le langage comme préliminaire au politique, dans le premier livre de son *Léviathan* : « *Sans le langage, il n'y eût eu parmi les hommes ni État, ni Société, ni Contrat, ni Paix, non plus que parmi les Lions, les ours et les loups*. » (*Léviathan*, livre 1, chap.4)

L'inspiration fortement aristotélicienne de la pensée de Cordemoy atteint cette limite, celle de la figure royale, tout le dispositif de la politique d'Aristote a pour fin le bonheur et le souverain bien dans le principe qu'est la cité, aboutissement et commencement tout à la fois en tant qu'accomplissement de la nature politique de l'homme. Pour Cordemoy dans cet implicite encomiastique qu'est l'épître au roi le dispositif aristotélicien est dévié dans le sens d'une mise en valeur de la figure royale. Il situe son *Traité Physique De La Parole* dans la continuité du travail métaphysique du *Discernement De L'Âme Et Du Corps* : « *J'ai les mêmes raisons de lui présenter encore celle-ci (partie de cet ouvrage), où je traite, non plus de la connaissance de soi-même, mais du moyen de connaître les autres, et d'en être connu. Je fais voir que ce moyen est la Parole : j'en explique tous les effets ; et pour en mieux découvrir les causes, je recherche avec soin tout ce qu'elle emprunte du corps, ou de l'âme*. » (*Discours Physique De La Parole,* Épître Au Roi)[192]. Mais il soumet sa propre Parole à l'ardent service de la louange du roi : « *on ne peut assez louer cette ardeur, qui vous fait quitter les plaisirs au milieu de l'hiver* (la guerre d'annexion du Brabant et du Hainaut) *: mais toute noble qu'elle est, on la doit blâmer, quand elle vous fait chercher le péril, et qu'elle expose contre des sujets rebelles, une vie si précieuse à tant d'autres Sujets Fidèles. Écoutez, Sire, celle qui vous parle ainsi. Elle a toujours aimé les Rois: elle n'en a jamais flatté ; et comme elle n'en connaît point de plus grand que Vous, elle ne peut dans le temps qu'elle veut expliquer ce que c'est que la Parole, en faire un usage plus utile à tout le monde, qu'en vous disant ce que vous devez à votre conservation*. » (Idem). Cordemoy fait ici allusion à l'épisode célèbre du passage du Rhin dans lequel Louis XIV s'était

illustré en exposant, dit-on, sa vie. Le débat et la délibération, rôle qu'alloue Aristote à la Parole dans la cité, sont remplacés par l'éloge et l'*encomion*, ce déplacement n'est pas particulier à Cordemoy il est redevable d'une lecture de *La Politique* d'Aristote qui déjà dans l'oeuvre de Bodin fait du philosophe grec un défenseur et un partisan fervent de la royauté.

Pourtant Cordemoy ne parle pas d'Aristote, c'est bien Platon qu'il évoque au seuil de son utopie *De la Réformation d'un État*, quelle peut-être la raison et le sens de ce qui paraît être une forme de patronage sous lequel il inscrit son propos ?

Commençons par distinguer la pensée d'Aristote et Platon sur cette question du politique. Dans l'oeuvre de Platon il n'y a pas de distinction du politique, de l'éthique et de la métaphysique, autant dire qu'il n'y a pas de réflexion spécifique sur le politique. La *politeïa* est une continuation de l'éthique en même temps que l'objet d'un savoir, savoir politique qui est la science utile aux hommes en les rendant heureux, savants et bons. (*Euthydème*, 292 c 1 et 292 d 6).La cité est un grand individu, une grande âme qui ressent totalement, globalement ce que chacun de ceux qui la constituent ressent individuellement : « *Cet État n'a-t-il pas une organisation politique excellente ? (...) N'est-ce donc pas aussi celui qui se rapproche le plus de l'individu ? Ainsi, quand il arrive au doigt de l'un de nous de recevoir un coup, alors pour la communauté, constituée par une tension des éléments corporels par rapport à l'âme dans le sens d'une unité d'arrangement, unité qui procède du principe auquel dans cette communauté, appartient le commandement, n'y a-t-il pas conscience de ce coup, et, simultanément à la souffrance de la partie, n'en a-t-elle pas tout entière, et dans son ensemble, partagé la douleur ? N'est-ce pas en ce sens évidemment que nous parlons, pour l'homme, de « sa » douleur « au doigt », tenant encore le même langage à propos de quoi que ce soit d'autre dans l'homme : de « sa » peine, quand c'est une partie de lui qui souffre, de « sa » joie, quand cette partie se rétablit ? (...) L'Etat politiquement organisé de façon excellente est celui qui*

---

[192] Edition Clair Girbal, pp.193-195

se rapproche le plus de l'individu dans de telles conditions. - ainsi donc, ce qu'éprouve un seul des citoyens, quoi que ce soit, en bien ou en mal, un Etat de cette sorte sera tout ce qu'il y a de plus disposé à dire que c'est lui-même qui éprouve cela ; tout entier il en partagera le sentiment, tout entier il en partagera la peine. » (*La République,*V, 462 c - 462 e). Le modèle de compréhension du politique pour Platon est le grand individu, il y a non pas différences de nature de l'individu à la société politique mais continuité. La cité sent, ressent comme un grand individu ce que sentent et ressentent tous les individus particuliers qui la constituent.

Aristote distingue éthique et politique, pour lui les individus assemblés constituent une entité de nature différente de chacun d'entre eux par leur unité, et cette entité est la cité. Pour Platon la cité est une grande âme, l'individu et la cité sont deux supports identiques qui ne diffèrent que par la taille. La cité est un grand individu, l'excellence de la cité c'est l'excellence de la pensée (*République* II). La question de l'éducation devient donc fondamentale pour Platon, plus que pour Aristote pour lequel c'est davantage l'accès à la délibération et au débat qui transforme l'individu en citoyen politique. Il atteint à sa pleine nature par la participation au politique, il devient ce qu'il était déjà en puissance depuis toujours. Pour Platon c'est l'accès à un savoir autant cosmogonique qu'éthique et métaphysique qui introduit l'homme à la *politeia*, puisque ce sont les dieux et les astres qui donnent le modèle de ce que doit être la justice dans la cité. Au moment où Cordemoy doit devenir lecteur du prince de Bourgogne c'est évidemment cet aspect de la *politeïa* de Platon qu'il retient. Pour ce qui est la cohésion de la société politique, elle se fait, dans le propos de Cordemoy, à l'échelle de la personne royale, c'est elle qui en exprime la totalité.

C'est dans le livre II de *La République* que Platon introduit la question de l'éducation, il s'agit de déterminer quel enseignement recevrons les gardiens de la cité. Ce sont ceux que Platon compare à des chiens, allusion à l'école cynique d'Antisthène ; ils devront discerner ceux auxquels ils doivent le respect, les citoyens de la cité, les étrangers respectueux des règles de l'hospitalité, ceux qu'ils devront harceler, les ennemis, ceux qui ne respectent pas les lois de la cité,

les étrangers ennemis de la Cité cherchant à s'étendre par la guerre. La première éducation, nous dit Platon, est celle des contes, des récits mythologiques concernant les dieux et les héros. Mais voilà, les mythographes, Homère, Hésiode rapportent nombre de récits dont l'immoralité ne pourrait aller qu'à l'encontre des valeurs morales et civiques que l'on cherche à inculquer aux gardiens de la Cité. Réserve platonicienne quasi théologique qui aboutit à la décision de réserver les récits de castration du père *Ouranos* par le fils *Chronos*, de l'enchaînement du père *Chronos* par le fils *Zeus* et d'autres récits choquants, aux initiés des Mystères. Si l'on peut parler d'enseignement religieux à propos de ce livre II de *La République*, la comparaison avec le programme éducatif de Cordemoy dans *De la Réformation d'un État* est passablement motivée, Cordemoy place l'enseignement religieux au principe de ce programme : « *Exercices des enfants depuis cinq ans jusqu'à dix ans. « Dès six heures du matin, ils commencent leurs exercices par la prière, et puis on les instruit des choses qui concernent la Religion* » » (*De la Réformation d'un État*¸ opus citatus, p.183 (187), (p.28)).

Mais la réflexion de Platon dépasse largement ce cadre, puisqu'elle porte sur le sens même du récit mythologique, sur le sens de toute fiction comme *mimésis*, imitation plus ou moins lointaine d'une vérité cachée, c'est cette vérité qu'il s'agit d'extraire des scories grossières de l'imagination des auteurs de fiction, transcrivant maladroitement ce qu'ils ont pu apercevoir de vrai, faussant l'image des dieux. Pour Platon, très proche en cela des pythagoriciens, la divinité s'approche à travers l'exactitude et la justesse (justice) des nombres, mieux qu'à travers les récits des mythographes. Cette dimension critique de l'écrit et de la tradition religieuse, la Bible et les pères de l'Eglise pour Cordemoy, est totalement absente de son propos, la comparaison avec Platon, sur ce point, ne peut être que purement formelle, d'autant que Platon dans son programme d'éducation, au livre III de *la République*, met la musique après les récits mytho - théologiques, puis la gymnastique ce qui ne coïncide nullement avec celui de Cordemoy même si ces disciplines y trouvent leur place: « *Ils commencent leurs exercices par la prière, et puis on les instruit des choses qui concernent la*

Religion.

Ensuite, on leur fait réciter les lois, qu'ils ont apprises le soir précédent. (...) Après que les enfants ont récité les lois, on leur enseigne à parler correctement leur langue ; et tout cela sans les presser, (...) Après cela, on les fait lire et écrire ; et l'on a grand soin de former leur prononciation en lisant. (...) On emploie la dernière heure du matin à les faire danser. (...) Après le dîner, qui ne dure jamais plus de trois quarts d'heure, ils vont dans les jardins, et dans les galeries des Arts. Là, sans les obliger à retenir le nom des simples, de fleurs ou des arbres, il y a toujours quelqu'un de qui ils les peuvent apprendre ; et les Artisans leur répondent sur tout ce qu'ils leur demandent touchant les Arts.

A deux heures, ils font l'exercice dans la lice, avec de petites armes. Après quoi on leur montre la Géométrie dans des Cartes extrêmement grandes, et des globes où les montagnes, et les autres élévations sont en relief. Alors on leur donne quelque temps pour faire collation, et puis on les fait composer en leur langue, et en latin.

Ensuite ils apprennent par coeur les choses qui concernent les langues; et selon les saisons, ils retournent dans les jardins, ou dans les galeries des Arts, ou dans l'appartement des Chimistes et de Chirurgiens, où quelqu'un leur répond sur ce qu'ils demandent.

Après souper, ils s'entretiennent en se promenant doucement jusqu'à huit heures. Alors ils apprennent les lois par coeur; et à neuf heures on les fait coucher, après une prière qu'ils font en commun. » (*De la Réformation d'un État*, pp.183-187, (p.28-29)). Tel est le programme des enfants de cinq à dix ans, placés dans les académies de l'Etat réformé. L'insistance sur l'apprentissage des lois est tout particulièrement frappante. Alors que dans *La République* l'institution des lois est un pis-aller nécessaire pour palier l'imperfection des hommes, leur difficulté à être citoyens, et que la seule nécessité première est la vertu, dans *l'Etat Réformé* les lois précèdent la vertu et en deviennent une condition, c'est la bonne constitution de I'Etat réformé qui induit la vertu de ses citoyens. Pour Platon le citoyen vertueux n'a pas besoin des lois puisque sa condition est celle de la mesure de l'univers, de la nature, la loi est du côté des

artifices, comme la mimésis, l'imitation à laquelle recourt le poète pour traduire imparfaitement les réalités auxquelles il est rendu sensible.

Avant l'apprentissage des lois, Platon aurait mis celui de la mesure, du « rythme » et de « l'harmonie » de la vertu, de plus cet apprentissage respecte une forme d'eugénisme, chacun reçoit une éducation mesurée à la classe à laquelle il appartient et qui exprime son être, ceux qui sont faits pour commander étant mêlés d'or, les auxiliaires (gardiens), d'argent, les cultivateurs et hommes de métier, de bronze. (*République*, III, 415 a-b). De ceci nulle trace chez Cordemoy, c'est à travers l'éducation que s'exprime le rang social. Le fils d'artisan eût-il reçu une éducation princière en aurait exprimé les qualités et le rang : « *Enfin, si l'on examine la différence qu'il y a entre les enfants des artisans, et ceux qu'on élève avec un peu plus de soin, on connaîtra qu'elle ne vient que de ce que les uns conversent avec des personnes qui raisonnent plus juste, et sur de meilleurs sujets, que les gens avec qui les autres se trouvent ordinairement. Si bien que, quand on raisonnera de tout avec un jeune Prince, on rendra sa raison maîtresse de tout, et même des passions les plus ordinaires à la jeunesse. (...) Au reste, il faut considérer que, s'il est utile à chaque particulier d'apprendre de bonne heure à se servir de sa raison, il est de l'utilité de tout le monde, que ceux qui doivent commander aux autres, sachent mieux que les autres, comment il se faut servir de la raison*. » (*de la Nécessité de l'Histoire*, p.154, (p.14)).

Si chacun reçoit une éducation qui corresponde à son état, cet état, lui, ne correspond pas à une nature, ce qui, implicitement, signifie que l'éducation pourrait amener un changement d'état. Cordemoy ne mentionne nullement à quelles conditions appartiennent les enfants élevés dans les académies de l'Etat Réformé. Il ne parle pas non plus de quelque système de sélection ou d'exclusion que ce soit. L'éducation est une valeur en soi, alors que dans l'allégorie platonicienne du livre III de *la République* qui décalque le mythe de Cadmos semant les dents du dragon pour susciter des enfants à Thèbes, Platon ne conçoit l'éducation que comme la continuité d'une bonne naissance: « *En fin de compte, leur dirai-je, ces principes d'éducation et d'instruction dont vous avez été*

pourvus par nous, c'était une manière de rêve, toute cette discipline à laquelle vous vous imaginiez soumis comme si elle avait été instituée à votre sujet ; tandis que la vérité est que, en ce temps-là, vous étiez façonnés et élevés dans les profondeurs souterraines, vous-mêmes, vos armes, tous les autres produits manufacturés ; puis, lorsque la terre, qui est une mère, eut pleinement achevé de vous fabriquer, elle vous a fait monter à la surface ; aussi, à présent, votre devoir est-il de régler à son égard vos desseins comme si elle était mère et nourrice du pays où vous êtes, de la défendre vous-mêmes dans le cas où on marcherait contre elle, et d'avoir au sujet de vos concitoyens en général l'idée qu'ils sont vos frères, les enfants de la même terre... (...) Vous tous qui faites partie de la Cité (...), c'est entendu désormais, vous êtes frères ! Mais le Dieu qui vous façonne, en produisant ceux d'entre vous qui sont faits pour commander, a mêlé de l'or à leur substance, ce qui explique qu'ils soient au rang le plus honorable ; de l'argent, chez ceux qui sont faits pour servir d'auxiliaires, du fer et du bronze, dans les cultivateurs et chez les hommes de métier en général. En conséquence, puisque entre vous tous il y a communauté d'origine, il est probable que généralement vous engendrerez des enfants à votre propre ressemblance ; » (*La République*,III, 414 d -- 415 a).

Sur un point néanmoins Cordemoy s'accorde avec Platon quand il s'agit d'éviter que les membres de l'armée de l'Etat Réformé, les gardiens de la République de Platon aient aucun contact avec les citoyens pratiquant quelque activité que ce soit : « *allant prendre tous ensemble leurs repas, ils vivront en commun à la façon de soldats qui se sont installés en campement. (...) Ils sont les seuls dans l'Etat, auxquels ils ne soient pas permis de manier or où argent, ni d'y toucher, pas davantage de se rendre sous le toit de ceux à qui ce n'est pas interdit, (...) Aussitôt qu'ils posséderont individuellement une terre leur appartenant en propre, des maisons, des pièces de monnaie, alors, au lieu d'être gardiens, ils seront administrateurs de leur bien et propriétaires fonciers ; ils deviendront des maîtres détestés au lieu de rester des alliés pour les autres citoyens, haïssant d'ailleurs aussi bien que haïs ;* » (Platon, Idem, 416 e -- 417 b). Dans l'Etat Réformé : « *une des principales choses, que j'ai à vous faire*

observer dans les armées de terres, est qu'elles sont toujours sur pied, et qu'elles campent perpétuellement, soit en paix, soit en guerre. Pour cet effet, on a choisi différents endroits de l'Etat, les plus propres à camper, et que les soldats ajustent diversement, selon qu'il leur est ordonné. Ils font incessamment la garde du camp, et tous les autres exercices qui peuvent les rendre aguerris, et les accoutumer aux fatigues inséparables de leur profession.

Sur mer dans chaque vaisseau, on observe une discipline, qui n'est pas moins régulière ; et si quelquefois les vaisseaux cessent de voguer, en sorte que les soldats mettent pied-à-terre, ils campent sur les côtes, ou dans les camps qui sont préparés auprès des villes, sans jamais entrer dans aucune. » (*De la Réformation d'un État*, pp.164 – 165, (p.19))..

Cordemoy ignore dans son traité toute forme d'eugénisme, à la différence de Platon qui au livre cinq de la République dénie aux gardiens le droit de choisir eux-mêmes leurs femmes et celui d'élever leurs enfants (ce droit revenant aux autorités de la cité), il ne fait pas même mention de cette question, si bien que l'on ignore de qui peuvent être les enfants qui deviennent les élèves des académies de l'Etat Réformé. Cependant on imagine mal que les soldats qui constituent l'armée de ce même Etat Réformé et qui ressemblent par les fonctions qui sont les leurs aux gardiens de la *République* de Platon, puissent être mariés et élever des enfants pendant leur temps d'active, d'autant que « *les soldats y vivent aussi régulièrement que des Chartreux* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.159, (p.17)).

On remarquera chez Cordemoy une défiance assez commune à l'encontre de la famille et plus particulièrement des mères de famille. L'influence des mères est stigmatisée, comme elle l'est par Malebranche et les auteurs du temps en général, on leur reproche de gâter le caractère des enfants, cette défiance s'étend à la domesticité qui, elle aussi, est accusée de gêner la bonne éducation et de transmettre des vices et des défauts. « *Vous trouveriez donc bien plus rude encore, (a répondu l'ambassadeur) si je vous disais, qu'il n'y a point de mère qui*

ne nourrisse elle-même ses enfants[193] *: mais on est persuadé parmi nous, que la tendresse des mères ne peut que rarement s'accorder avec les bonnes habitudes, que les honnêtes gens doivent prendre dès la jeunesse, surtout aux choses pénibles.*

D'ailleurs on craint que les domestiques ne leur donnent de fausses impressions, et leur gâtent l'imagination par de mauvais contes. » (*De la Réformation d'un État*, p.182, (p.27))

Les mères et les domestiques s'opposent à la rectitude de la bonne éducation. Tous deux représentent les intérêts privés, ceux de la tendresse maternelle et d'une faiblesse de la raison, ceux de l'ignorance et des affabulations erronées s'agissant des domestiques. L'éducation doit être ordonnée dans le sens de l'intérêt commun, public, son ressort est donc essentiellement politique puisque son but est le bonheur de l'état : « *Enfin nous croyons qu'il faut élever les enfants pour le bonheur de la patrie, et non pas pour le plaisir de leurs familles ; et en cela, je suis assuré que nous ne nous trompons pas. Car on voit que quand les jeunes gens sont élevés dans la pensée de ne servir que le public, il arrive toujours qu'ils rendent leurs familles heureuses, par l'honneur et le crédit qu'ils acquièrent entre leurs citoyens. Au lieu que les enfants élevés délicatement, et pour le plaisir de leurs parents, s'emportent à leurs passions, et deviennent souvent l'opprobre de leurs familles.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.183, (p.27))

Ce point de vue est partagé par le Petit Concile comme le montre François Xavier Cuche[194], Fénelon en témoigne qui écrit dans *Le Télémaque*, « *Ils (les enfants) appartiennent moins à leurs parents qu'à la république ; ils sont les enfants du peuple, ils en sont l'espérance et la force; il n'est pas temps de les corriger quand ils se sont corrompus.* »[195]

---

[193] « qu'il n'y a point de mère qui **ne** nourrisse elle-même ses enfants » (p.27), on trouve le même « ne » dans l'édition de 1691, il ne s'agit donc pas d'une coquille, pourtant le sens de la phrase entière semble imposer la lecture : « qu'il n'y a point de mère qui nourrisse elle-même ses enfants », le « ne » serait alors explétif. C'est cette lecture que nous adoptons, d'autant que nourrir peut prendre les sens multiples du verbe « élever ».

[194] *Une pensée sociale catholique*, op. cit., p.215

[195] *Télémaque*, livre XI, p.318

C’est donc en dehors de la famille que l’enfant doit apprendre le respect de la famille, l’institution familiale n’est pas contredite, elle est entièrement privée de son rôle éducatif, du moins à partir de l’age de cinq ans pour les garçons, mais cette privation est présentée de façon paradoxale comme la garantie de son maintien. « *Mais, sans examiner cette question, qui me ferait passer les bornes d’un simple récit, et pour vous faire trouver bon que l’on ôte sitôt chaque enfant à sa famille, je n’ai qu’à vous dire succinctement ce qu’on leur fait faire dans le lieu d’Exercices que je vous ai décrit ; et vous avouerez que, quand ils y ont demeuré jusqu’à vingt ans, ils sont plus propres à leurs familles, que s’ils n’en étaient jamais sortis.* » (*De la Réformation d’un État*, p.183, (p.27))

Cette défiance est encore plus présente dans *la République* de Platon, puisque d’après celle-ci, les parents ne devraient pas même connaître leurs enfants, leur éducation étant entièrement prise en charge par la cité, à tel point que Platon est obligé de se poser la question de savoir comment un père, ne connaissant pas ses enfants, pourrait éviter une alliance incestueuse avec une de ses filles. Dans *la République* seules les institutions responsables de l’eugénisme devraient être en mesure d’éviter toute mésalliance puisque ce sont elles qui dirigent et organisent tout ce qui est mariage et procréation suivant le seul intérêt de la cité.

Dans le modèle platonicien la famille est encore autrement remise en cause que dans le modèle de Cordemoy de *De la Réformation d’un État*. Chez ces deux auteurs il s’agit d’introduire la rationalité dans un domaine où le sentiment et la passion risqueraient de tout gâter. Dans cette idée celui qui n’obéit qu’à ses passions ne connaît pas son véritable intérêt, celui seul qui connaît la raison des choses se connaît et connaît son propre intérêt. Au-dessus des individus l’Etat incarne cette raison qui sait ce qu’est l’intérêt de tous et donc celui de chacun. Dans cette mesure l’Etat qui ôte aux familles leurs enfants âgés de cinq ans, agit dans l’intérêt de ces mêmes familles. Du moins dans l’utopie de Cordemoy les enfants connaissent-ils leurs parents, ce qui n’appert pas du modèle platonicien.

L’inspiration platonicienne de Cordemoy paraît donc limitée, d’abord parce que sa pensée politique le rattache davantage à une lignée remontant à Aristote et

ensuite, quand il renvoie au maître de l'Académie, il ne peut aller jusqu'à une remise en question de la famille telle qu'elle pourrait disparaître dans une forme de fusionnement avec l'État. À cela des raisons personnelles peut-être, Cordemoy a toujours su très bien défendre ses propres intérêts familiaux, et la chronique judiciaire du temps témoigne de son éminente capacité à le faire. Lui qui, dans *De la Réformation d'un État* préconise une réforme drastique des institutions judiciaires afin de limiter le plus possible l'activité des plaideurs qui prolongent inutilement et de façon néfaste les procès pour les faire tourner à leur avantage, ne s'est pourtant pas privé de plaider de façon discutable pour obtenir des avantages dus ou indus en faveur de sa famille, de ses descendants[196]. Et

---

[196] Je cite in extenso le chapitre que Clair et Girbal consacre à « l'affaire de l'abbaye de Feniers », où ceux-ci montrent que Cordemoy s'entendait à défendre ses intérêts familiaux : « Louis-Gerauld fut encore cause, cette fois involontaire, de souci pour son père, vers l'année 1680. Le 1[er] octobre 1678, le jeune homme avait obtenu le bénéfice de l'abbaye de Feniers en Auvergne, dans le « Val Honnête » (actuellement région située aux confins du Puy-de-Dôme et du Cantal) et en prit possession en 1679. Certaines difficultés d'administration surgirent, et le père, intervenant avec le sens le plus parfait de la famille, présenta l'affaire au Grand Condé sous un jour particulier (28 mai 1680).

« *Le défaut des livres* », écrivait-il, « *n'est pas la seule chose qui m'empêche de continuer le travail de l'histoire ; un Prieur qu'on a mis dans l'Abbaye de Feniers dont mon fils est pourvu, se prépare à nous faire des procès capables d'occuper quatre hommes comme moi, et je crois que je conseillerais à mon fils de quitter l'abbaye, si je ne savais que votre Altesse Sérénissime peut d'un seul mol finir toutes mes inquiétudes en faisant rappeler ce Prieur. Il s'appelle Dom Grangier, il est de Dijon, à ce que l'on m'a dit, et tous ceux de son ordre en parlent comme du plus redoutable chicaneur qui soit parmi eux ; aussi est-il visible que ce n'est que pour nous inquiéter que M. l'Abbé de Morimont nous l'a envoyé : mais comme ce Prieur est un Religieux de la filiation de Cîteaux, V. A. S. n'a qu'à faire témoigner à M. l'Abbé de Cîteaux qu'elle souhaite qu'il le rappelle. Je ne sais même si M. l'Abbé de Cîteaux a donné son consentement par écrit à ce Religieux pour passer à Feniers qui est de la filiation de Morimont, car il m'avait promis de ne point donner ce consentement. Et en effet Dom Grangier en montrant l'institution que lui a donnée M[r] l'Abbé de Morimont, n'a pas fait voir qu'il eût le consentement de M[r] l'Abbé de Cîteaux : Mais, Monseigneur, soit qu'il ait ce consentement ou qu'il ne l'ait pas, V. A. S. voit que Dom Grangier dépendant absolument de Mr de Cîteaux, elle peut aisément faire qu'il le rappelle. Les Religieux de Feniers sont dans des transes mortelles quand ils pensent que Dom Grangier pourra demeurer leur Prieur ; ils ont même écrit à mon fils pour le prier d'empêcher autant qu'il le pourra qu'ils ne tombent sous ce joug, et mon fils ne doit pas avoir moins d'appréhension qu'eux, puisque ce Prieur l'a menacé, par la première lettre qu'il lui a écrite, d'un procès au grand conseil. On a dit à M[r] l'Abbé de Morimont que j'avais fait en présence de V. A. S. le récit de tout ce qui s'était passé, lorsqu'on trouva le trésor du défunt Abbé de Feniers, et quoiqu'assurément je n'eusse point mêlé M[r] l'Abbé de Morimont à tout ce récit, quelqu'un qui avait intérêt de l'animer contre moi, lui en a fait le rapport de sorte qu'il m'a écrit comme si j'eusse fait des railleries de lui. Je sais que V. A. S. peut encore beaucoup sur l'esprit de cet Abbé à cause de M. le commandeur de Machault. Et peut-être sera-t-il bon, quand on aura fait rappeler Dom Grangier par M[r] de Cîteaux, d'employer M[r] de Machault le commandeur pour adoucir l'esprit de M[r] de Morimont et l'obliger à nommer un Prieur avec qui mon fils puisse avoir toute l'intelligence nécessaire pour remettre le spirituel et le temporel de son Abbaye dans*

enfin l'image que Cordemoy se fait du roi idéal n'est pas celle de Platon, pas de

---

un meilleur état. Je suis honteux, Monseigneur, quand je considère que n'ayant jamais rendu aucun service à V. A. S. je ne laisse pas de lui demander des grâces. Je puis l'assurer que je ne demande du loisir, que pour me mettre en état de faire des choses qui puissent lui donner quelques moments de divertissement, et que je ne souhaite d'avancer mon travail que pour me donner à moi-même la joie d'écrire l'histoire d'un temps qu'elle a rendu fameux par des actions qui surpassent, à mon avis, tout ce que je sais des autres temps... ».

Condé voulut, bien intervenir au sujet de Feniers, comme nous le constatons dans ces propos adressés au prince par l'Abbé de La Victoire : « *... et de lui* » *(*à son « Altesse Sérénissime ») *rendre compte de la lettre que Monsieur de Coeurdemoye » (sic) m'a rendue de sa part, par laquelle elle m'ordonnait de voir* Mr *l'Abbé de Cîteaux, de lui rendre sa lettre et tous les services qui dépendraient de moi auprès de lui. Je ne manquai pas à l'heure même, quoique je fusse malade d'aller chercher Mr l'Abbé de Cîteaux jeudi dernier. Je le trouvai parti pour < l a > Bourgogne. Je fus le dire à Mr de Cœurdemoye et nous convînmes qu'il fallait lui écrire, et lui envoyer la lettre de V. A. S., ce que je fis le lendemain. Sitôt que j'en aurai la réponse, je ne manquerai pas d'en rendre compte à V. A. S. et à Mr l'Abbé de Cœurdemoye et de parler à M. le commandeur de Machault de la part de V. A. S. qu'il ne se peut rien ajouter à la reconnaissance avec laquelle Monsieur de Cœurdemoye reçoit les démonstrations de bonté et de protection dont il plaît V. A. S. de l'honorer...* ».

Les démarches entreprises furent couronnées de succès, et Jean de Cîteaux, condescendant à la demande de Condé, ordonna le rappel de Grangier. Quant à l'Abbé de la Victoire, il devenait, le 10 juin 1680, le porte-parole de Cordemoy pour adresser au Prince toutes sortes de remerciements et de reconnaissances.

On espérait que D. Grangier obéirait sans difficulté aux ordres de l'abbé de Cîteaux. Il fallait songer au successeur du prieur indésirable, et apporter à cette désignation tout le soin désirable. On découvrit quelqu'un qui, selon l'abbé de la Victoire, « *sera fort propre* » au père de l'abbé de Feniers. Afin d'avancer les choses, visite sera rendue au commandeur de Machault, chargé, lui, de contacter avec fruit son frère l'abbé de Morimont, tout cela en faveur de Cordemoy.

Cordemoy, et La Victoire l'explique en ces termes dans la lettre du 10 juin, avait besoin de Condé pour une autre question : « *il faisait tant de fond sur sa protection qu'il ne faisait nulle difficulté de lui demander quelques sollicitations de sa part auprès de Mr Leboulch, de la grand chambre et rapporteur d'un procès qui lui est de conséquence et qui le retient ici, et de Messieurs Godard, Petitmarais, Hervé, et Lotin de Charny, ses commissaires, lorsqu'il serait temps de les voir...* ». Le procès n'était vraisemblablement autre que celui concernant la terre de Nueil-en-Saumurois, affaire délicate en cours depuis 1657.

G. de Cordemoy eut d'autres préoccupations touchant l'abbaye de son fils. En 1680, il avait obtenu gain de cause au sujet du prieur. Jean de Cîteaux s'était rendu aux sollicitations et lui avait accordé « *tout ce qu'il souhaitait* », c'est-à-dire la nomination à la place de Grangier du personnage qu'on lui avait « *indiqué* ». Mais en 1681, un certain Dom Martinet devint indésirable à Feniers, et Cordemoy s'adressa à Condé pour obtenir son départ, toujours en sollicitant l'intervention de l'abbé de Cîteaux : cette fois le père de Louis-Gerauld eut préalablement recours à Chauveau, secrétaire du prince, qui lui servit d'intermédiaire pour remettre un « *mémoire* » à Son Altesse Royale. Condé fit le nécessaire. Comme les choses tardaient, malgré une intervention de Bossuet dans le même sens, Condé précisa par écrit à Jean de Cîteaux : « *cela m'oblige de vous prier de nouveau de vouloir finir celle affaire en l'en faisant sortir* » [Martinet] « *et vous m'obligerez fort, étant bien aise de procurer celle satisfaction à M. de Cordemoy qui est une personne pour qui j'ai beaucoup d'estime et d'amitié. Je suis persuadé que vous ferez en cela pour l'amour de moi tout ce qui dépendra de vous...* ».

On trouve ici, à n'en pas douter, une nouvelle preuve des excellentes relations établies entre le premier prince du sang et le lecteur du Dauphin. » (*Gérauld de Cordemoy, œuvre philosophiques*, édition critique présenté par Pierre Clair et François Girbal, PUF, Paris, 1968, pp.65-68)

roi philosophe pour Cordemoy, le roi est bien davantage orienté vers l'action et l'effectivité, et paradoxalement il a beaucoup moins à voir avec la théorie dans un Etat pourtant rationalisé par la réforme.

L'autre source d'inspiration de Cordemoy est bien sûr Descartes et plus particulièrement, sans doute, la deuxième partie du *Discours de la Méthode.* Comme pour Descartes le critère de l'excellence des lois est, pour Cordemoy, l'unité, alors que la diversité est toujours la marque d'un défaut. Dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode* Descartes insiste sur la diversité des constitutions politiques et sur le hasard et les circonstances qui président à leur établissement : « *Ainsi je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur.* » (*Discours de la Méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, édition : La Pléiades, deuxième partie, p.133). C'est l'unité d'une pensée qui fait l'excellence d'une constitution, ainsi celle de Sparte dont certaines lois peuvent être très étranges et contraires aux bonnes mœurs, mais conçue par le seul Lycurgue elle a fait de la cité lacédémonienne un Etat florissant.

La diversité est au contraire pour Aristote un critère d'excellence, chaque peuple est une espèce différente, vivant sous de différents climats, la bonne constitution doit tenir compte de ces différences de nature.

Pour Descartes comme pour Cordemoy la diversité est la marque d'une irrationalité et toujours d'un défaut : « *Puis, pour leurs imperfections (celles des Etats), s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies ; et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité auxquelles on pourrait si bien pourvoir par prudence* » (Descartes, Idem, p. 134). Mais Descartes, à la différence de Cordemoy, renonce à toute idée de réformation car ces grands édifices mal bâtis sont d'une grande fragilité, aussi « *je ne saurais aucunement approuver ces*

humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée, quelque nouvelle réformation. Et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir qu'il fut publié. » (Descartes, Ibidem, p. 135). Le monarque de l'Etat Réformé, rêvé par Cordemoy, a-t-il cette folie, est-il de ces humeurs brouillonnes ? Toujours est-il qu'il crée un corps complet de lois suivant une cohérence de principes clairement énoncés[197]. « *ce jeune Prince s'était proposé comme un principe infaillible en matière de lois, qu'elles sont toutes justes quand elles vont à entretenir la paix et l'abondance ; et que dans un si grand dessein,on ne doit considérer les particuliers, ni même l'intérêt des familles, qu'autant qu'il est conforme au bien de l'Etat.* » (Cordemoy, *De la Réformation d'un État*, op. cit., p. 160, (p.17)) Le prince de l'Etat Réformé modifie entièrement la constitution du royaume : « *Au milieu d'une si étrange confusion, ce jeune Prince qui semblait devoir céder à l'infortune de son Etat, le rendit le plus heureux du monde ; et il usa de tant de conduite en toutes choses, qu'en moins de six ans, il répara tous les désordres d'un siècle entier. Enfin, ayant considéré que les différentes parties de l'Etat étaient sujettes à des lois, la plupart contraires entre elles, et toutes faites, ou par hasard, ou par caprice, ou par intérêt, il crut en devoir faire qui fussent universellement observées, et qui n'eussent pour fin que bonheur des peuples.* » (Idem, p. 135, (p.17)). Il fait ce que Descartes comme Aristote jugent impossible : refonder l'Etat en changeant entièrement ses bases, reprenant le mot de réformation, celui-là même employé

---

[197] L'acte fondateur de l'Etat est donc, pour Cordemoy, l'énoncé de la bonne constitution. A l'opposé, le machiavélien Gabriel Naudé dans ses *Considérations politique sur les coups d'Etat*, fait de la ruse et de la tromperie le fondement des empires et royaumes, le pouvoir se fonde sur le coup d'Etat, et pour régner il faut violer le droit : « Or si l'on ajoute à ces Coups d'Etat de Romulus, ceux de que Numa Pompilius son successeur pratiqua au moyen de sa nymphe Egérie, et des superstitions qu'il établit pendant son Règne, il sera facile ensuite de juger, *Quibus auspiciis illa inclita Roma Imperium Terris animos aquavit Olympo. (Virgile) [Par quelle fortune cette fameuse Rome, a maîtrisé toute la terre, et a porté son ambition aussi haut que l'Olympe.]* Il est encore à propos de remarquer, que tout ainsi que cette domination Monarchique ne s'était pu établir sans beaucoup de ruses et de tromperies, il n'en fallut aussi guères moins pour la détruire, lorsque les Tarquins étant chassés de Rome à cause du violement de Lucrèce, on changea l'Etat d'un Royaume en celui d'une République. » (Naudé, in op. cit., pp.148-149 [156-157]). (Voir note 151, p.145)

par Descartes dans le sens du rejet, faisant de ce mot le titre de son utopie politique, Cordemoy prend le philosophe à rebours et ne peut donc l'invoquer.

La Réformation d'un Etat est d'ailleurs un rêve, presque un délire, tant les rêves peuvent être trompeurs. Le rêve serait de croire que l'on peut réformer un état réglé par une multitude de lois diverses et vicieuses, en ne lui en donnant que fort peu « *fort étroitement observées* » (Descartes, *Discours de la Méthode,* II, p. 137). Descartes, dans la situation des guerres de trente ans, en terre allemande, ne juge guère possible une réformation des Etats qui les amènerait à plus de raison dans la conduite des affaires humaines. Il préfère s'en remettre à l'usure du temps, à une forme d'érosion qui polirait les aspérités des mauvaises institutions pour les rendre plus acceptables dans un usage plus modéré, une forme de sagesse pondérée qui préférerait une folie douce, respectueuse des vieilles lois « *fort adoucies* » par « *l'usage* », à la folie furieuse de qui voudrait tout réformer de fond en comble. Une fois encore Descartes recourt à l'image du chemin, la méthode en est un : mieux valent « *les grands chemins,qui tournoient entre des montagnes, (devenus) peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés* » plutôt que « *d'entreprendre d'aller plus droit, en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusques au bas des précipices*. » (Descartes, *Discours de la méthode*, II, pp. 134 – 135). C'est la fréquentation, l'usage qui finit par unir le divers, et l'on parvient au but en se laissant conduire par lui, la rectitude est ici un défaut quoiqu'à l'image de la droite raison ; c'est que Descartes prend les hommes et leurs institutions comme ils sont, sans prendre en compte la possibilité d'une réformation par l'éducation, ce que fait, au contraire, Cordemoy.

Pour Cordemoy si la réformation est possible et nécessaire c'est parce que l'éducation, la formation peut véritablement faire des hommes des citoyens modèles d'un Etat gouverné suivant des lois rationnelles et droites. Ce n'est plus seulement l'éducation du prince qui permettra à l'Etat, grâce à la justesse des actions de son roi gouvernant suivant les principes de la raison de parvenir à la perfection de son être, mais l'éducation de l'ensemble de ceux qui sont amenés à devenir des acteurs politiques, financiers, religieux dans cet Etat. Le recours à

Platon, l’évocation implicite de *la République*, qui n’est pas explicitement mentionnée, cautionne, en fait, ce changement radical de perspective. D’Erasme, à Guez de Balzac, La Mothe Le Vayer et bien d’autres, la question de l’éducation c’est celle de la formation du prince, curieusement, pour Cordemoy qui sera appelé à devenir lecteur du grand Dauphin elle devient celle de la formation de tous les sujets du royaume à l’exception, sans doute, des femmes, mais peut-être pas de la paysannerie de loin la plus importante en nombre. Entre la prudence de Descartes et l’audace de Cordemoy il y a comme une coupure, ou du moins la marque d’une évolution brutale, on passe d’une forme d’élitisme qui réserve la chose publique à un nombre infime d’acteurs, à une élite instruites, la coutume étant cette voie moyenne, celle de la « doxa », des opinions reçues, par quoi se gouvernent les peuples, à une forme d’Etat où la chose publique devient l’affaire de tous du sexe mâle ou presque, et cela parce que tous seront passés par les Académies du Royaume où ils auront tous reçu le même enseignement. Le choix du nom « Académie » est bien sûr pour rappeler Platon même si nous ne sommes plus du tout dans le cadre du modèle aristocratique de *la République*.

Chapitre III

La question religieuse

La question religieuse occupe une place relativement peu importante dans les opuscules de Cordemoy. Elle est strictement reliée à celle du politique, point de vue, semble-t-il, assez partagé puisque on le rencontre dans l'oeuvre de Hobbes clairement défini[198]. La religion est le préliminaire à toute organisation politique et sociale, c'est même pour Hobbes le but premier de la religion de permettre la vie en société et l'organisation politique : « *Deux sortes d'hommes ont cultivé ces semences de la religion, d'une part ceux qui les ont fait pousser et en ont réglé la croissance suivant leur propre fantaisie, d'autre part ceux qui les ont fait pousser et en ont réglé la croissance sur l'ordre et sous la direction de Dieu ; mais des uns et des autres le but était de rendre leurs adeptes plus obéissants [, plus disposés à l'observance des Lois, plus Pacifiques, plus Charitables, plus aptes à la Société civile]. Il s'ensuit que la Religion des premiers est une partie de la Politique [humaine : elle enseigne quelques-uns des devoirs que les Rois de la Terre requièrent de leurs Sujets]. Celle des seconds est la Politique Divine, elle contient des Préceptes pour ceux qui se sont donnés comme sujets du Royaume de Dieu. Des premiers furent tous les fondateurs d'Etats, tous les Législateurs des Païens ; des seconds, furent Abraham, Moïse et notre Sauveur Béni par qui sont venues jusqu'à nous les Lois du Royaume de Dieu* » (Hobbes, *le Léviathan*, traduction R. Anthony, Marcel Giard et Cie, libraires éditeurs, Paris 1921, première partie, chapitre 12, pp.177-178). Quand même il distingue la cité païenne de la cité divine de façon presque augustinienne, dans ces deux cités la finalité de la religion est politique, à tel point qu'il parle de politique divine s'agissant du Royaume de Dieu ou cité de Dieu pour reprendre la terminologie augustinienne : *civitas Dei.*

---

[198] C'est la même idée que l'on trouve dans l'œuvre de Machiavel : « C'était un peuple féroce que Numa avait accoutumé à l'obéissance en le façonnant aux arts de la paix. Il eut recours à la religion comme au soutien le plus nécessaire de la société civile, et il l'établit sur de tels fondements que jamais en aucun lieu on ne vit respecter la divinité comme on le vit à Rome, et cela pendant des siècles. » (Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, I, 12, édition Pléiade, p.415)

Dans *De la Réformation d’un État* la religion est aussi très liée au pouvoir politique[199]. « *Vous pouvez concevoir par ce que je vous ai déjà dit, que ce pays doit être bienheureux : mais ce qui fait durer son bonheur plus que tout autre chose, est la religion. Sans elle, on a beau faire des lois pour régler la justice, la guerre, et les finances, il n’y en a point que l’on ne puisse enfreindre*[200]*. Mais, quand la religion soutient les lois, et que c’est elle qui ménage les forces et les finances d’un état, il subsiste toujours en repos. Aussi n’y a-t-il rien de si exactement observé dans celui-ci, que ce qui concerne la religion. Elle y est bonne partout, et elle y est si universellement la même en tous les endroits, qu’il n’y a pas une seule personne, qui ait la moindre créance différente de celle de toute l’Église. On ne souffre pas qu’aucun Hérétique en approche ; et pour cela on fait faire à qui que ce soit une profession de foi, en y entrant.* » (*De La Réformation D’un État*, op. cit., Page 175, (p.24))

Le rôle politique de la religion dans l’oeuvre de Hobbes est une conséquence directe de la conception de l’état de nature qu’il développe dans la première partie du *Léviathan*. En effet dans l’état de nature pré - sociale chaque individu tend à étendre sa propre puissance, c’est un État d’égalité de droit absolu, et c’est dans cette mesure que c’est un État de guerre de chacun contre tous. Chaque individu ne vise naturellement que son propre intérêt et quand il va

---

[199] Cordemoy ne se montre néanmoins jamais partisan d’une instrumentalisation du fait religieux au service du politique à la façon du pragmatisme machiavélien dont témoigne Gabriel Naudé dans ses *Considérations politiques sur les coups d’Etat*, ici, à propos de la conversion de Clovis : « Et pour ce faire, considérant que la Religion Payenne commençait insensiblement à vieillir, et à se diminuer, après avoir gagné la bataille de Tolbiac sur un Prince Allemant, il prit résolution de se faire chrétien, et de se concilier par ce moyen la bienveillance non seulement de la Reine Clothilde sa femme, mais encore de beaucoup de Prélats, et de tout le commun peuple de la France. Sur quoi je dois remarquer comme en passant, qu’encore qu’il me serait plus séant de rapporter les premiers motifs d’un changement si remarquable à quelque sainte inspiration, octroyée au Roi Clovis par les prières de la bonne Reine Clothilde, et que je ferais mieux d’interprêter toutes ces chose douteuse en bien ; **il faut néanmoins que je me range ici du côté des Politiques, qui seuls ont le privilège de les interprêter en mal, ou au moins d’y remarquer quelque ruse et stratagème, afin de demeurer toujours du côté des plus fins, et d’aiguiser l’esprit de ceux qu’ils instruisent par le récit de ces actions remarquables et judicieuses à la vérité, mais qui ne sont fondées le plus souvent que sur de vaines conjectures, et sur des soupçons qui ne donnent et ne peuvent en aucune façon préjudicier à la vérité de l’Histoire**. » (Naudé, in op. cit., pp.158-159 [166-167], c’est nous qui mettons en caractères gras). (Voir note 151, p.145)

[200] On songe a contrario au : « si Dieu est mort, tout est permis » de Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*.

contre son intérêt propre c'est qu'il est aveuglé par la passion. Dans l'Etat social, politique chaque individu est gouverné par la même propension à suivre son intérêt personnel, mais la loi qui émane du souverain contraint l'individu à poursuivre l'intérêt collectif. Or la loi politique n'émane pas d'une autorité naturellement supérieure, donc l'égalité première de chaque individu interdit à chacun d'obéir à ce qui inhibe sa puissance et partant son intérêt. L'invention de Dieu dans les sociétés païennes, sa révélation dans les sociétés chrétiennes constituent l'invocation d'une puissance supérieure qui s'impose à tous du fait précisément de sa puissance supérieure. Dans l'oeuvre de Hobbes, on le voit, ce qui demeure c'est l'affirmation de l'égalité totale de tous les individus, cette égalité est physique et dynamique, c'est celle d'un potentielle égal qui amènera chacun à développer son domaine d'expression vitale selon l'étendue de son intelligence ou de sa force physique ou des deux.

Dans l'oeuvre de Cordemoy le rôle politique de la religion n'est pas théorisée à ce point, néanmoins la réorganisation du clergé, le quadrillage du Royaume en cures et en évêchés manifeste à l'évidence la fonction policière que celui-ci doit exercer sur les sujets du Royaume. Police des âmes, les membres du clergé ont obligation d'occuper en permanence le terrain, leur visibilité est une condition de leur autorité. L'obéissance au roi montre bien la fonction de relais du pouvoir royal qu'ils assument au même titre que les juges qui eux ont puissance sur les corps, même si Cordemoy ne le dit pas explicitement. « *Il y a autant de Cures en chaque ville, que de quartiers ; et notre sage réformateur avait ordonné, qu'autant qu'on le pourrait, les Religieux qui avait des monastères dans l'enceinte des villes, seraient mis dans les quartiers de la campagne, parce que cela convient mieux à la solitude, dont ils font profession. D'ailleurs, le secours qu'ils peuvent rendre aux Chrétiens, se ressent mieux dans les champs, qu'à la ville, où il est difficile que tous les laboureurs et les autres personnes qui servent à la culture des terres, s'assemblent si précisément à certaines heures dans une même Paroisse : et cette loi qui n'a pu s'exécuter dès qu'elle à été faite, a été trouvée si juste, que comme on a tenu la main à la faire observer, enfin les choses sont en tel état, qu'il n'y a plus aucun couvent dans les*

villes. » (*De La Réformation D'un État*, op. cit., pp.176 – 177, (p.25))

L'obligation de résidence est expressément mentionnée : « *Les Évêques résident indispensablement ; et si le roi en appelle quelques-uns auprès de lui, ils sont obligés de se défaire de leurs Évêchés.*

Les autres bénéficiers, quels qu'ils soient, sont obligés aussi à la résidence : en sorte que, s'ils sont absents durant un mois, sans congé de leur supérieur, leur bénéfice est vacant, sans qu'il soit besoin de le faire ordonner ; et quand le supérieur dispense sans cause, il perd lui-même son bénéfice. Enfin, la résidence est d'une nécessité si absolue, que quelque juste que soit le sujet d'une absence, et quelque autorisée qu'elle soit par le supérieur, on compte tous les jours qu'elle dure ; et le bénéficier absent, en perd à proportion les fruits de son bénéfice. Pour cela il y a un tarif de chaque bénéfice, par lequel les journées sont évaluées ; et celui qui est préposé pour la lever des capitations, prend des supérieurs la liste de ceux qui ont été absents, et les fait payer ce qu'ils doivent pour leur absence, outre ce qu'ils doivent pour les capitations, où l'entretien des pauvres. » (*De La Réformation D'un État,* op. cit., pp.175 – 176 (179-180), (p.25))

Cette occupation du terrain, la présence permanente des membres du clergé permettent encore de comparer les gens d'Eglise aux juges. Ce qui pourtant devrait distinguer juges et prêtres c'est dans un cas l'unité du corps des lois sur lesquelles s'appuie la magistrature, dans l'autre la diversité des textes, la diversité des interprétations de ceux-ci sur lesquels s'appuie la cléricature. Or Cordemoy suggère une profession de foi qui conditionnerait le droit d'entrer dans le royaume[201] : « *on ne souffre pas qu'aucun Hérétique en approche ; et pour cela on fait faire à qui que ce soit une profession de foi, en y entrant*. » (*De La*

---

[201] L'unité religieuse est une nécessité constamment invoquée par Gabriel Naudé qui présente les protestants comme de dangereux et sanguinaires factieux, responsables de tous les maux du royaume : « un Royaume Chrétien bien policé ne doit jamais recevoir d'autres nouveautés en la religion, que celles que les Papes ou Conciles ont accoutumé d'y introduire de temps en temps pour s'accommoder au besoin que l'Eglise en peut avoir, laquelle Eglise doit être la seule règle de la sainte Ecriture et de notre foi, comme les Conciles le sont de l'Eglise, et entre les Conciles celui-là qui a été célébré le dernier doit être préféré à tous les précédents. » (Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, in op. cit., p.212 [220]). (voir note 151, p.145)

Réformation D'un État, p.175 (179), (p.24)) Cette déclaration est faite, il faut le rappeler, par les ambassadeurs de l'Etat réformé devant Monsieur de Conrart, dont nul ne pouvait ignorer et certainement pas Cordemoy, qu'il était protestant, qui le resta refusant toujours de renoncer à sa « religion prétendument réformée ».

Ce que semble suggérer Cordemoy c'est un corps de doctrines unique résumé ou rassemblé dans un credo[202] commun à tous les membres du Royaume. Derrière cette revendication il y a bien sûr la dénonciation de la subsistance de la « religion prétendument réformée ». Une profession de foi unique tendrait à éliminer toute forme d'hérésie. Mais, ce faisant, Cordemoy se rapproche de ceux qu'il condamne implicitement à ne pouvoir plus entrer dans le royaume. En effet cette recherche d'une profession de foi unique qui permettrait à l'intérieur de

[202] Jacqueline Lagrée dans son livre *La raison ardente* étudie ce courant qui se développe au 17ème siècle avec Herbert de Cherbury, Louis Meyer, Hugo Grotius, Isaac d'Huisseau, Andréas Wissowaty mais aussi Leibniz et Spinoza, pour lequel « les livres de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament sont le verbe infaillible de Dieu » (Louis Meyer in op. cit., p.146). Le fondement de toute théologie passe par ces deux textes, mais dans le même temps la philosophie est considérée comme la norme certaine et tout aussi infaillible pour interpréter les lettres sacrées. La définition d'un credo universel permettant de sortir des querelles qui troublent la paix civile doit reposer sur ces deux réquisits permettant de bâtir sur la concorde publique les moyens d'accroître le savoir, la puissance et le bien-être des hommes (Idem, p.154). A la page 188 de son livre Jacqueline Lagrée cite le *de natura deorum* de Cicéron où le penseur latin note l'apport décisif de la philosophie dans les questions religieuses : « Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab iis, et si est aliquid a deis inmortalibus hominum generi tributum. Sin autem dei neque possunt nos iuvare nec volunt nec omnino curant nec, quid agamus animadvertunt, nec est, quod ab iis ad hominum vitam permanare possit, quid est quod ullos deis inmortalibus cultus, honor es, preces adhibeamus? In specie autem fictae simulationis, sicut reliquae virtutes, item pietas inesse non potest, cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; 4. atque haud scio an pietate adversos deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus, iustitia, tollatur. Sunt autem alii philosophi, et ii quIdem magni atque nobiles, qui deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant, neque vero id solum, sed etiam ab isdem hominum vitae consuli et provideri; nam et fruges et reliqua, quae terra pariat, et tempestates ac temporum varietates caelique mutationes, quibus omnia, quae terra gignat, maturata pubescant, a dis inmortalibus tribui generi humano putarit multaque, quae dicentur in his libris, colligunt, quae talia sunt, ut ea ipsa dei inmortales ad usum hominum fabricati paene videantur. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem. 5. Res enim nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti dissentiant; quorum opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest, ut earum nulla, alterum certe non potest, ut plus una vera sit. » (Cicéron, *De natura deorum*, liber primus, II, 3–5).

chaque état de l'Europe chrétienne, de reconstituer l'unité religieuse est une préoccupation majeure des cercles protestants, davantage, sans doute, en Hollande et en Angleterre qu'en France[203].

Le retour à la pureté des premiers siècles est un autre poncif que l'on rencontre aussi bien dans la propagande protestante que dans celle catholique post tridentine. Cordemoy le reprend à son compte en posant que chaque poste dans l'église doit correspondre à une fonction nécessaire, et qu'il ne doit pas y avoir de clercs en surnombre : « *Vous concevez bien qu'ayant remis toutes choses dans la pureté des premiers siècles, on ne reçoit aucune personne dans le clergé, qui n'ait une fonction nécessaire dans quelque église ; et cela s'observe si régulièrement, que jamais on ne fait un Clerc, que quand il y a une place vacante qu'il puisse remplir.* » (*De la Réformation d'un État*, p.177 (181), (p.25)).

En matière de religion, Cordemoy apparaît, comme un modéré. Si la nécessité de l'unité religieuse du Royaume est posée, elle ne doit pas être imposée par la force. Il est proche en cela de ceux qui s'opposent aux conversions forcées parce que l'adhésion du cœur et de l'esprit, et non la contrainte, devrait présider à celles-ci. Dans *les Maximes* les choses sont dites expressément : « *Il est bon aux Princes d'employer toute leur puissance à maintenir la religion, et à convertir les Hérétiques : mais il ne faut pas user de violence, pour les y obliger*. » (Maximes *Tirées De L'Histoire*, Maximes nº 49, op. cit., p.239, (p.51)) Pour illustrer son propos Cordemoy recourt à un exemple celui de la Saint-Barthélemy et des événements qui tournèrent autour : « *On a blâmé Charles IX de ce que, voyant le prince de Condé obstiné dans sa mauvaise*

---

[203] On est loin en apparence de l'idée d'une égalité des religions, pourtant en insistant sur l'importance de la religion pour la cohésion du corps social sans en définir les dogmes Cordemoy s'en rapproche. Cette idée d'une égalité des religions pourrait être profondément ancrée dans les croyances populaires du temps si l'on en croit Carlo Ginzburg : « toutes les fois sont bonnes pour qui les observe sans les violer » (in op. cit., 59, p.168) Il ajoute plus loin : « A plusieurs reprises, nous avons vu affleurer, sous la très profonde différence de langage, de surprenantes analogies entre les tendances de fond de la culture paysanne que nous avons cherché à reconstruire, et celle des secteurs les plus avancés de la haute culture du XVIe siècle »(in op. cit., 61, p.176) Malgré les tentatives d'éradication dont témoignent les nombreux procès en sorcellerie et en hérésie pourquoi ce lien aurait-il été entièrement rompu au siècle suivant ?

religion, il lui dit, tout transporté de colère : Mort, Messe, ou Bastille. Le prince obéit, c'est-à-dire, qu'il alla à la Messe : mais fût-il converti ? » (Idem, p.239), (p.51)) Pour Cordemoy, en effet, la Saint-Barthélemy fut un mal : « *un Prince qui force ses bonnes inclinations, pour consentir un mal, va souvent au-delà de ce mal même.* » (*Maximes Tirées De L'Histoire,* Maximes 44, op. cit., p.236, (p.50)) et l'exemple qui illustre cette maxime : « *on ne conseillait à Charles IX que le meurtre de certains chefs des huguenots. Il eut une extrême peine à s'y résoudre : mais l'effort qu'il fit sur lui-même, le mena plus loin qu'on ne pensait. Car, sur ce qu'on voulait excepter le roi de Navarre, et le prince de Condé, il dit* : Eh bien, puisqu'il le faut, je ne veux pas qu'il en reste un seul, qui me le puisse reprocher. *Il eut pourtant encore d'étranges émotions, quand l'heure de l'exécution approcha, et voulut même la retarder : mais, quand il sut qu'elle était commencée, il prit lui-même une arquebuse à giboyer, et tâcha de canarder des fenêtres du Louvre Montgomery, et une centaine de gentils hommes qui étaient à l'autre bord de la rivière, cherchant des bateaux, pour venir au secours de ce Prince, qu'il croyait que les Guise avaient investis dans le Louvre*. » (Idem, p.236, (p.50))[204]

Le point de vue que soutient Cordemoy, même en matière de religion, paraît plus politique que religieux. A propos du massacre de la Saint-Barthélemy il regrette son inefficacité, ses dégâts collatéraux et le déchaînement de violence irrationnelle qu'il entraîna. Il n'est pas partisan d'une tolérance religieuse, d'un maintien de la situation qui était celle définie par l'édit de Nantes encore en vigueur toute théorique de son vivant malgré les multiples atteintes portées

---

[204] Le jugement porté par Gabriel Naudé sur ce roi est radicalement différent, il justifie son action en même temps que le massacre de la saint Barthélemy : « c'est une grande lâcheté ce me semble à tant d'Historiens Français d'avoir abandonné la cause du Roi Charles IX, et de n'avoir montré le juste sujet qu'il avait eu de se défaire de l'Amiral (de Coligny) et de ses complices : on lui avait fait son procès quelques années auparavant, et ce fameux arrêt était intervenu en suite, qui fut traduit en huit langues et intimé ou signifié, si l'on peut ainsi dire, à toutes ses troupes, on avait donné un second arrêt en explication du premier, et tous les Protestants avaient été si souvent déclarés criminels de lèse Majesté, qu'il y avait un grand sujet de louer cette action (la saint Barthélemy), comme le seul remède aux guerres qui ont été depuis ce temps-là, et qui suivront peut-être jusques à la fin de notre Monarchie, si l'on n'eût point manqué à l'axiome de Cardan, qui dit : *Nunquam tentabis, ut non perficias. (in Proxen.) (Il ne faut jamais rien entreprendre si on ne le veut achever)*. » (Gabriel Naudé, in op. cit.pp.180-181 [188-189]). (Voir note 151, p.145)

depuis déjà Richelieu. L'unité religieuse est un enjeu trop important de la cohésion politique du Royaume, mais la violence irrationnelle comme toute forme de recours à l'irrationnel est sans doute une menace plus importante pour l'État que la survivance de l'hérésie. En l'occurrence, concernant ce massacre, le chef de la ligue, le Duc de Guise, aurait sauvé de la mort plus de cent gentils hommes huguenots, comme si, en cette occasion, les factions opposées se trouvaient d'accord dans leur opposition à l'État, ce qui fait que tout le discrédit retombe sur lui et ceux qui sont à sa tête : « *ces meurtres publics ne sont jamais restreints à ce qui leur sert de prétexte.* » « *On disait que celui de la Saint-Barthélemy, n'était que pour se défaire des huguenots, qui pouvaient perdre l'État. Cependant on tua les vieillards, les enfants, les femmes grosses, et plusieurs catholiques. Un boucher se vanta au roi même, d'avoir égorgé 150 personnes en une seule nuit ; et un tireur, d'en avoir expédié 400 pour sa part. Quand on va si vite, on examine peu qui l'on tue : il arrive même souvent, qu'on épargne ceux qui ont le plus de part à la chose, qu'on fait servir de prétexte à ces tueries. Ainsi le Duc de Guise retira dans son hôtel plus de cent gentils hommes huguenots.* » (Idem, 45, p.237, (p.50))

Les événements de la Saint-Barthélemy sont un exemple récurrent sur lequel revient plusieurs fois Cordemoy pour dénoncer le recours au religieux ou au merveilleux dans le combat qui oppose clans et factions à l'État et ce dernier à eux. Le signe qui joue un rôle tellement important dans la prophétie et dont l'interprétation est la matière de plusieurs textes fondamentaux de l'ancien comme du nouveau Testament, le signe prophétique dont Spinoza montrera qu'il ne peut être qu'une approximation de la vérité, le signe enfin dans son expression linguistique dont Cordemoy fera la théorie dans son ouvrage fondamental du *Traité Physique De La Parole*, ce signe a tous les traits d'une ambiguïté fondamentale qui empêche de jamais l'attribuer à Dieu. Et pour cela il est nécessaire que Dieu s'absente du champ de la politique, du champ même de l'action humaine parce que les signes qu'on pourrait lui attribuer ne pourraient qu'augmenter la confusion des luttes partisanes. Aussi la volonté de Dieu doit-elle quitter le champ l'histoire. Tout ce qui conduira à la critique et à la fin du

providentialisme est ici en germe. « *Certaines merveilles sont souvent causes de grandes erreurs ; et il ne faut pas les prendre légèrement pour des signes de ce que Dieu veut.* » « *Sur le midi du premier jour de ce grand massacre, une aubépine qui était depuis longtemps dans le cimetière des Saints Innocents, demi sèche, et dépouillée de feuilles, poussa des fleurs en quantité. Les Catholiques prirent cette merveille pour un miracle, par lequel Dieu autorisait le meurtre des huguenots ; et des huguenots la prirent pour un miracle, par lequel Dieu marquait, que tous les huguenots que l'on tuait, était autant de martyrs. Le roi voulut voir ce prodige : l'on y alla de tous les côtés de la ville, tambour battant ; et l'on croyait que plus on tuait de huguenots, en faisant cette procession, plus on la rendait agréable à Dieu.* » (Ibidem, p.238, (p.50))

Dans le *Traité physique de la parole* Cordemoy envisage la possibilité d'une communication sans signes, c'est-à-dire d'une éloquence des âmes s'entretenant directement entre elles. En effet la communication par signes est un pis aller, elle est la conséquence de l'union de l'âme et du corps, sans cette union : « *la pensée d'un esprit est toujours claire à l'autre, des qu'il la peut apercevoir* » (*Traité Physique De La Parole*, préface, (Clair Girbal, p.199)). Mais pour autant, Cordemoy pense pouvoir faire l'économie de la religion pour valider l'hypothèse d'une communication directe : « *Et cette vérité (que la pensée d'un esprit est toujours claire à l'autre, des qu'il la peut apercevoir), que je discute autant que j'en suis capable, me sert à résoudre des difficultés, que quelques-uns ont cru ne pouvoir surmonter, qu'en se soumettant à la Foi.* » (Idem) De façon très cartésienne, il admet la nécessité d'une forme de prolégomènes religieux à la connaissance de la raison, ou plutôt de l'entendement pour adopter un terme cartésien, mais il invalide tout de suite la nécessité d'un recours ultérieur aux vérités de la foi, recours à son avis tout à fait inutile : « *Je sais bien que c'est d'elle (de la foi) qu'il faut apprendre, si certaines choses sont en effet : mais on n'a pas toujours besoin de son secours pour les concevoir. C'est à elle, par exemple, à nous dire, s'il y a d'autres Esprits plus éclairés, qui servent à régir les nôtres. Mais, quand une fois elle nous a déclaré cette vérité, il me semble que notre raison y peut atteindre ; et je*

pense qu'en faisant un peu de réflexion, sur ce que la suite de mon sujet m'a nécessairement obligé d'en écrire ici, on trouvera qu'il est plus aisé de concevoir, comment de purs Esprits pourraient nous inspirer leurs sentiments, que de concevoir comment un homme peut inspirer les siens à d'autres hommes. » (Idem, (Clair Girbal, p.199)).

La présence de Conrart comme interlocuteur des ambassadeurs peut témoigner par l'implicite que ce débat entre religion et connaissance par l'entendement, entre vérités de la foi et vérités de la raison ne pourra que rester dans un cadre très restreint, empêchant tout développement. Conrart laisse les ambassadeurs parler, et s'il intervient brièvement s'agissant d'institutions politiques ou d'éducation, sur la question religieuse Cordemoy le fait rester muet, qu'aurait-il bien pu lui faire dire à lui l'hérétique ? mais son silence n'est-il pas aussi un accord implicite, comme s'il était là pour retenir l'auteur rêveur d'aller trop loin, mais dans quelle direction ? Dans celle de Conrart, peut-être, dont on peut penser qu'il aurait pu être partisan d'une réunion des protestants à un gallicanisme réformé libéré du magister romain[205] ? Dans l'Eglise de l'Etat réformé le pape tient-il encore une place ? dans tous les cas, pas une fois le magister romain n'est évoqué par les ambassadeurs de l'Etat réformé, qu'il s'agisse de nomination de prêtres ou d'évêques. Conrart est-il alors une forme de « quo signum tendit », un signe, une indication de ce qu'aurait été le propos de Cordemoy s'il avait pu ou voulu librement s'exprimer ?

Mais, il est vrai, Conrart a de mauvaises jambes et ne se portent plus lui-même, c'est un autre signe, surtout si l'état physique d'un individu est bien, selon les ambassadeurs de l'Etat réformé, l'image de son état moral ou mental. Dans l'Etat réformé on ne raisonne pas bien si l

ce compagnon d'équipée si mauvais marcheur, dans le rêve utopique et la rencontre des ambassadeurs de cet Etat idéal ? Il est plus que probable que l'hétérodoxie n'effraie pas Cordemoy, son atomisme est déjà une audace et pour les milieux cartésiens et pour les milieux dévots de son temps, or il est cartésien et catholique[206]. Mais en matière de religion il convient néanmoins de s'exprimer avec plus de prudence, ce que semble faire Cordemoy qui a pris quelque assurance dans son *Histoire de France*, en effet, en matière de réforme des évêchés et des cures il ne fait dire aux ambassadeurs que ce qu'il fait faire à Charlemagne, modèle canonique du bon roi dont il rappelle qu'il a été sanctifié quand même ce fut par le faux pape Pascal.

---

[206] Sur cette question de l'hétérodoxie il est étonnant de lire dans le traité de Gabriel Naudé *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, que l'athéisme et les formes nouvelles d'hétérodoxie qui s'épanouirent en Europe au 16[ème] siècle, remonteraient à 1452, c'est-à-dire à la prise de Constantinople par les Turcs (en fait le 29 mai 1453 dans notre calendrier), celle-ci ayant entraîné le départ de nombreux érudits byzantins vers les capitales européennes, dont les connaissances seraient à l'origine des sciences nouvelles elles-mêmes suscitant la remise en cause des dogmes de l'Eglise : « Et en effet c'est une chose hors de doute, qu'il s'est fait plus de nouveaux systèmes dedans l'Astronomie, que plus de nouveautés se sont introduites dans la Philosophie, Médecine et Théologie, que les nombre des Athées s'est plus fait paraître depuis l'année 1452, qu'après la prise de Constantinople tous les Grecs, et les sciences avec eux se réfugièrent en Europe, et particulièrement en France, et en Italie, qu'il ne s'en était fait pendant les mille années précédentes. Pour moi je défie les mieux versés en notre Histoire de France, de m'y montrer que quelqu'un ait été accusé d'Athéisme, auparavant le règne de François I, surnommé le Restaurateur des lettres, et peut-être encore serait-on bien empêché de me montrer le même dans l'Histoire d'Italie, auparavant les caresses que Cosmes et Laurent de Médicis firent aux hommes lettrés ; ce fut de même sous le siècle d'Auguste que le poète Horace (lib.I.Ode XXXIV.) disait de soi-même : *Parcus Deorum cultor, et infrequens, Insanientis dum sapientia Consultus ero. (L'estude que j'ai faite d'une sagesse insensée, m'avait rendu si peu soigneux d'honorer les Dieux, que je les adorais rarement.)* (Naudé, *Considération politiques sur les coups d'Etat*, in op. cit., pp.233-234 [214-242]). (Voir note 151, p.145)

Troisième partie : Cordemoy théoricien de l’éducation

Chapitre I

La question de l’éducation

vision d’un état gouverné par elle. Cordemoy suit très certainement une tradition antique du rêve prophétique, celle du Rêve de Scipion par exemple. Le paradoxe reste néanmoins suffisamment fort. La précision de l’auteur : « *mais vous ne savez pas que contre mon ordinaire je ne voulus point manger. En cet état je me couchai…* »[210] est intéressante car, sans autre développement, elle semble implicitement renvoyer pour l’auteur comme pour son lecteur à une catégorie précise de songes : la catégorie des songes que l’on fait à jeun. On est en droit de supposer une connaissance commune aux deux hommes, Cordemoy et Fleury, de l’oniromancie, celle peut-être d’Artémidore de Daldis. Il paraît donc que par cette seule indication de l’absence de repas avant le sommeil l’auteur oriente son lecteur. Les rêves à jeun seraient ceux pour lesquels les passions du corps influeraient le moins sur l’âme. Ainsi l’âme serait plus indépendante, moins soumise, plus proche d’elle-même et des raisons qui la gouvernent. Le rêve ne signifie donc pas pour Cordemoy que son utopie serait une chimère irréalisable, mais bel et bien une vue de l’esprit praticable sous les conditions de la raison.

Cordemoy vit en songe un ambassadeur s’adresser à Conrart et, après quelques instants d’entretien, déclarer que ce vieillard était « *le premier homme raisonnable* » qu’il ait rencontré et avec qui il ait « *conversé avec plaisir* »[211].

L’ouvrage raconte, suivant le propos d’un des ambassadeurs, en quoi consiste la réformation parfaite réalisée dans son pays de la justice, des finances, de l’Eglise, de la disposition de chaque ville, des Académies publiques, de l’éducation des enfants et des jeunes gens.

Conrart affirme qu’il aurait aimé passionnément connaître un État si bien réformé. Puis il établit un rapprochement entre ce pays et le royaume de France où Louis XIV réalise déjà l’idéal précédemment exposé, Louis XIV qui, avait-il été précisé, « *fait élever Monseigneur le Dauphin, d’une manière à nous faire tout espérer* »[212].

Cordemoy se réveille enfin. Heureusement, il se souvient « mot pour mot » des principes de la « réformation » présentés par l’ambassadeur, lui qui s’accuse

[210] Ibidem, p.156, (p.16).
[211] Ibidem, p.157, (p.16).

de n'avoir « jamais pu retenir une ligne de ce qu'il a composé avec le plus de temps et de peine. »[213]

On peut croire que *De la Réformation d'un État* joua un rôle dans la nomination de Cordemoy comme lecteur ordinaire du Dauphin sur la recommandation de Bossuet, même si l'écriture de cet opuscule précède de plusieurs années cette nomination. Ce n'est pas sans intention que l'auteur louait au début de son écrit le Duc de Montausier chargé de l'éducation du Dauphin. La nomination de Cordemoy ne devait en tout cas pas le heurter.[214]

Dans le cadre de ses fonctions de lecteur ordinaire du Dauphin, Cordemoy entreprit d'écrire une histoire de France, œuvre dont il ne put venir à bout et que son fils Louis Gérauld de Cordemoy fut chargé de terminer. L'ouvrage n'a pas été réédité depuis 1704. La question de l'Histoire, de sa constitution et de son utilité, est le sujet de plusieurs opuscules dont l'intention didactique est manifeste.

Cordemoy accorde la raison à l'enfant dès son plus jeune âge, il en donne pour preuve l'apprentissage de la parole et la rapidité avec laquelle il l'acquiert[215]. Si par la suite l'enfant semble sans raison c'est parce que les

---

[212] Ibidem, p.201, (p.34).
[213] Ibidem, p.159, (p.17).
[214] On trouve dans la préface de la publication des œuvres philosophiques de Gérauld de Cordemoy par Pierre Clair et François Girbal en 1968 l'hypothèse d'un lien entre l'opuscule *De la Réformation d'un Etat* et la nomination de l'auteur comme lecteur du grand Dauphin : « L'écrit sur la « *réformation* » circula. Bossuet fut persuadé d'avoir rencontré un penseur non seulement apte à la profondeur et à l'extrême rigueur philosophique, mais encore ouvert à des problèmes pratiques.
Appelé en 1670 à diriger, en remplacement du défunt président de Périgny, les études du Dauphin, il se serait souvenu des mérites divers de son ami cartésien. Il savait d'ailleurs que cette proposition ne devait pas déplaire à Montausier, loué dans la lettre sur la Réformation, et en outre prévenu par Chapelain en faveur de Cordemoy. Bossuet fit désigner Cordemoy comme « lecteur ordinaire » de son élève : le brevet de nomination date du 21 mars 1673, signé de Louis XIV et de Colbert, et la prestation de serment fut fixée au 25 du même mois. » (*Gérauld de Cordemoy Œuvres philosophiques*, Edition critique présenté par Pierre Clair et François Girbal, PUF, Paris, 1968, pp.49-50)

[215] Voir ce qu'en dit Fénelon dans son *Traité d'éducation des filles ;* « Il apprend une langue qu'il parlera bientôt plus exactement que les savants ne sauraient parler les langues mortes, qu'ils ont étudiées avec tant de travail dans l'âge le plus mûr. Mais, qu'est-ce qu'apprendre une langue ? Ce n'est pas seulement mettre dans sa mémoire un grand nombre de mots ; c'est encore, dit saint Augustin, observer le sens de chacun de ces mots en particulier. « l'enfant, dit-

institutions humaines sont éloignées de la nature et que l'enseignement de ces institutions réclame plus de temps. Affirmation étonnante qui rappelle Montaigne[216] sur le caractère anti-naturel des coutumes humaines. « *Que, si dans la suite de l'âge ils paraissent sans conduite, et presque sans raison, il faut considérer que c'est la connaissance des affaires et de tous les sujets sur lesquels ils doivent raisonner, qui leur manque plutôt que la raison. Joint à cela que les coutumes du monde, qui en sont toute la sagesse, sont souvent si contraires à ce que la nature bien ordonnée exigerait des hommes, que ce qui naissent, ont besoin de vivre plusieurs années, pour apprendre des choses si éloignées de ce que la nature enseigne. Mais toujours il est évident que leur raison est entière dès le commencement, puisqu'ils apprennent parfaitement la langue du pays où il naissent, et même en moins de temps, qu'il n'en faudrait à des hommes déjà faits, pour apprendre celle d'un pays où ils voyageraient, sans y trouver personne qui sût la leur.* » (*Traité Physique De La Parole,* op. cit. p.26). Sur ce que l'enfant dispose de toute sa raison à la naissance, c'est une conséquence de la distinction de l'âme et du corps. La nature est tout entière dans cette distinction, le reste est apprentissage social et linguistique, domaines contigus, étroitement reliés dans tous les cas.

L'éducation est une conséquence de l'existence des institutions humaines qui, elles-mêmes, procèdent de la distinction de l'âme et du corps. Comme nous l'avons déjà vu mentionné par Cordemoy : si l'âme n'était pas jointe au corps,

---

il, parmi ses cris et ses jeux, remarque de quel objet chaque parole est le signe ; il le fait, tantôt en considérant les mouvements naturels des corps qui touchent ou qui montrent les objets dont on parle, tantôt étant frappé par la fréquente répétition du même mot, pour signifier le même objet. » il est vrai que le tempérament du cerveau des enfants leur donne une admirable facilité pour l'impression de toutes ces images ; mais quelle attention d'esprit ne faut-il pas pour les discerner, et pour les attacher chacune à son objet ? Considérez encore combien dès cet âge les enfants cherchent ceux qui les flattent, et fuient ceux qui les contraignent ; combien ils savent crier ou se taire, pour avoir ce qu'ils souhaitent ; combien ils ont déjà d'artifice et de jalousie. « j'ai vu, dit saint Augustin, un enfant jaloux ; il ne savait pas encore parler, et déjà, avec un visage pâle et des yeux irrités, il regardait l'enfant qui tétait avec lui. » (*Traité de l'éducation des filles*, édition, voir infra, chap.2, p.14)

[216] Montaigne *Les Essais*, livre I, chap.22 « De la coustume, et de ne changer aisément une loy receue. »
Montaigne *Les Essais*, livre I, chap.24 « Du pédantisme ».
Montaigne *Les Essais*¸ livre I, chap.25 « De l'institution des enfans, à Madame Diane de Foix, Contesse de Gurson. »

elle pourrait communiquer immédiatement avec d'autres âmes, sans passer par les mots de façon bien plus parfaite qu'en recourrant à la communication linguistique qui repose, elle, sur les conventions humaines que sont les diverses langues. L'arbitraire du signe linguistique que Cordemoy ne cesse de relever, le fait qu'il n'y a aucun rapport motivé, naturel des idées de l'âme aux mots qui les expriment, nécessite que l'on fasse l'apprentissage de ces conventions qui changent d'une langue à l'autre et dont l'adéquation à l'idée est loin d'être parfaite. Ainsi, la diversité des langues comme institution humaine est une conséquence de cette distinction de l'âme et du corps, dont il appert que *Le Traité Physique de la Parole* est bien une suite logique du premier traité métaphysique de Cordemoy qui porte sur cette distinction.

L'enfant, pourtant, apprend avec une rapidité extrême à parler, à utiliser l'institution de la langue, il faut concevoir qu'il y ait en chacun des dispositions innées qui facilitent cette apprentissage[217]: « *Mais, quelque peine qu'on se donne pour leur apprendre certaines choses, on s'aperçoit souvent qu'ils savent les noms de mille autres choses, qu'on n'a point eu dessein de leur montrer. Et ce qu'il y a de plus surprenant en cela, c'est de voir, lorsqu'ils ont deux ou trois ans, que par la seule force de leur attention, ils soient capables de démêler dans toutes les constructions qu'on fait en parlant d'une même chose, le nom qu'on donne à cette chose* » (Idem, p.21). Il y a donc en chacun des acquis pré linguistiques qu'il possède dès la naissance comme disposition et qui expliquent cet apprentissage rapide des langues chez l'enfant, dont Cordemoy s'étonne en plusieurs endroits de son oeuvre.

L'héritage cartésien est patent, dans les méditations l'âme de l'enfant sinon de l'embryon est déjà présente et précède la conception de l'individu corps et

[217] Dans son *De pueris statim ac liberaliter instituendis* Erasme écrit concernant ce premier apprentissage et notamment celui qui recourt à l'imitation comme pour certains oiseaux ici sansonnets et perroquets : « Rogabis ut tibi commonstrem illa cognata aetatis ingenio, quae statim instillanda sint parvulis. Primum linguarum usus, qui citra studium omne contingit infantibus, quum adultis ea facultas vix ingenti studio comparetur. Et huc, ut diximus, invitat infantulos nativa quaedam imitandi voluptas, cujus vestigium aliquod videmus et in sturnis ac psittacis. » (Érasme, Didier, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, D. Erasmi,... libellus et novus et elegans, in studiosorum gratiam separatim editus Publication : Argentorati : apud C. Egenolphum, 1529, sur Gallica, p.39 [78])

âme dont elle est un des termes, quand même l'enfant ne dispose pas encore de toute sa raison avant que d'être éduqué[218].

La connaissance de la langue occupe une place très importante dans la réflexion de Cordemoy. La réflexion sur la langue en effet, est un moment essentiel de la compréhension du système des connaissances humaines. Dans le *Traité Physique De La Parole*, Cordemoy montre que l'apprentissage de la parole chez l'enfant est le modèle de toute forme d'apprentissage : « (les enfants) *n'apportent, en venant au monde, que ce que la nature donne à tous les hommes, pour exprimer la douleur, la joie, où les autres passions, cependant cela leur suffit. Et, pour peu qu'ils aient vécu, ils étudient si bien le visage de leur nourrice, qu'elle peut les faire pleurer ou rire, à les regarder seulement. Ainsi ils connaissent aisément les passions de ceux qui les approchent, par les mouvements extérieurs, qui en sont les signes naturels*. » (*Traité Physique de La Parole*, op. cit., p.20).

Le premier apprentissage est donc celui des signes naturels qui expriment les passions. La question de savoir s'il convient d'utiliser les passions, l'expression de celles-ci dans l'apprentissage sera abordée et dans le *Traité Physique de la Parole* et dans *De la Réformation d'un État*. Mais la parole utilise des signes d'institution, ceux-ci sont d'un apprentissage plus difficile : « *en apprenant on s'instruit seulement des signes, dont quelques autres hommes sont déjà convenus* » (Idem, p.18). « (Les enfants) *sont un peu plus longs à démêler*

---

[218] « *Pour ce qui regarde mes parents, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me conservent, ni qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense, puisqu'ils ont seulement mis quelques dispositions dans cette matière, en laquelle je juge que moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, se trouve renfermé ; et partant il ne peut y avoir ici à leur égard aucune difficulté, mais il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi , l'existence de Dieu est très évidemment démontrée.* » (Descartes, *Troisième Méditation*, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de La Pléiades, p.299) « *Et ainsi encore je pensai que pourceque nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous fallut longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.* » (Descartes, *Discours de la Méthode*, deuxième partie, La Pléiade, p.133-134)

les signes, que les hommes ont institué pour signifier les choses. » (Ibidem, page 21). Les passions, l'imitation des signes naturels qui les représentent, étaient au principe du premier apprentissage de ces signes naturels. La nécessité, l'attention et la désignation des choses, de leur qualité, des actions qui les produisent conditionnent le deuxième apprentissage, celui de la parole. « *Mais la nécessité qu'ils ont de quelques-unes, les rend si attentifs à tout ce qu'on dit de ces choses, quand ils s'aperçoivent qu'on les touche, ou qu'on les montre de la main, qu'ils en apprennent enfin le nom.* » (Ibidem, p.21).

L'apprentissage de la langue suit naturellement l'ordre de la grammaire, ou plutôt, c'est l'ordre de la grammaire qui est calqué sur celui que suit naturellement l'enfant dans cet apprentissage, il apprend d'abord le nom des choses avant d'en apprendre les qualités puis des qualités ils passent aux actions ce n'est qu'ensuite qu'il découvre les modalités avec les adverbes. Cet ordre est naturel en ce qu'il reproduit la métaphysique de Cordemoy. Les noms des choses les représentent comme sujets auxquels se rapportent des qualités dont elles sont les supports, les sujets entrent dans des actions suivant des modalités, en cela Cordemoy ne se distingue guère d'Aristote, il dédouble simplement le sujet comme substrat en distinguant ce qui s'y rapporte au corps et ce qui s'y rapporte à l'âme. « *Ce qu'il y a de plus surprenant en cela, c'est de voir, lorsqu'ils ont deux où trois ans, que par la seule force de leur attention, ils soient capables de démêler dans toutes les constructions qu'on fait en parlant d'une même chose, le nom qu'on donne à cette chose.* » (Ibidem, p.21).

L'enfant, dès cet âge, distingue le nom parmi le brouhaha des autres membres de la phrase. Le substantif, comme dit aussi Cordemoy, est donc le support, le substrat auquel se rapportent les autres parties du discours, il est l'unité, le un qui engendre à partir de lui la pluralité de ces autres formes. L'apprentissage commence par les noms, mais c'est un apprentissage qui se fait en grande partie de soi : « *Mais, quelque peine qu'on se donne pour leur apprendre certaines choses, on s'aperçoit souvent qu'ils savent les noms de mille autres choses, qu'on a point eu dessein de leur montrer.* » (Ibidem, p.21).

Les grammairiens n'ont fait que suivre ce qu'ils observaient chez l'enfant, l'ordre des parties du discours, l'analyse du discours est fondée sur ce qu'enseigne la façon dont les enfants apprennent à parler, le chemin qu'ils suivent est une analyse implicite que reproduisent les théoriciens du langage : « *Je dirai en passant, qu'il y a bien de l'apparence que ceux qui ont donné les éléments de la Grammaire, on fait de semblables observations. Comme tout l'art de leur méthode n'a pu être tiré que de la nature même, il faut qu'ils aient bien considéré comment les enfants apprennent à parler; et je vois qu'en effet leurs préceptes ne sont qu'une imitation de ceux que la nature donne aux enfants.* » (Ibidem, p.23).

La distinction entre ce qui est d'institution et ce que donne la nature n'est pas clairement établie, il y a des signes naturels communs à l'espèce humaine, ceux qui expriment les passions, mais tous ceux qui ont rapports aux idées de l'âme sont d'institution, seule la connaissance de ces derniers passe par un apprentissage. Dans cet apprentissage Cordemoy signale, voire recourt à l'usage des passions, du moins dans le *Traité Physique De La Parole*, dans *De La Réformation D'un État* il proscrit au contraire tout recours à celles-ci[219] : « *Mais, si le cheval vient à faire quelque mouvement ou quelque souffle, qui fasse craindre qu'il ne blesse l'enfant, ceux qui le veulent ôter de là, disent incontinent que le cheval est méchant ; et si cet enfant, lorsqu'on l'emporte, témoigne par des cris que cela lui déplaît, ceux qui le tiennent, feignent de la peur, dont l'enfant connaissant les signes extérieurs sur leur visage, sent incontinent les mêmes mouvements, ce qui le fait consentir à s'éloigner du cheval. Et, comme pendant tout cela on répète souvent le mot de* méchant, *avec des démonstrations qui le rendent plus attentif, il conçoit ce que veut dire ce nouveau mot, le retient*

[219] Concernant le danger des passions et du recours à celles-ci Nicole formule expressément son refus sauf les quelques concessions nécessaires aux habitudes prises : « *Il en est de même de toutes les autres passions, de colère, d'impatience, de crainte. Elles produisent toutes leur impression dans le corps. Cette impression s'excite ensuite malgré qu'on en ait, lorsque ces objets se présentent, et elle se communique à l'esprit jusqu'à quelque degré. Ainsi l'un des plus grands biens qu'on puisse faire à un prince qu'on instruit, est de réprimer pendant qu'il est jeune, les effets extérieurs de ses passions, si l'on ne peut pas l'en guérir absolument, de peur que le corps ne s'y accoutume, et qu'ayant pris son pli, la guérison n'en devienne infiniment plus pénible et plus difficile.* » (Nicole, *Essais de morale*, II, XXXIX)

est souvent le répète à sa manière. » (Ibidem, p.22). Il faut mettre en parallèle le passage suivant extrait de *De La Réformation D'un État* : « *Et, comme on doit tout faire par raison, et que les premières pensées qu'on a de chaque chose, demeurant toujours les plus fortes dans l'esprit, on tâche de ne leur en donner dans ce bas âge, que de très raisonnables. C'est une chose étrange, que dans tous les autres pays, on ne gouverne les enfants que par leurs passions, comme par le manger, par les beaux habits, par les jouets, ou bien en leur donnant des louanges, en les méprisant, ou en leur promettant des récompenses ; et dans celui-ci, on ne les gouverne que par raison. Aussi arrive-t-il que les passions sont si fortes dans les enfants, qui sont élevés à l'ordinaire, qu'à peine s'aperçoit-on dans toute la suite de leur vie, qu'ils aient de la raison. Au lieu que parmi nous on exerce la raison de si bonne heure, que devenant bientôt la plus forte en eux, à peine s'aperçoit-on, quand ils sont un peu avancés en âge, qu'ils aient des passions.* » (*De La Réformation D'un État*, page, op. cit., 189 – 190, (p.30)).

La peur qu'utilise le pédagogue de Cordemoy pour enseigner à l'enfant la qualification de *méchant* est pourtant bien une passion dont le ressort permet l'apprentissage rapide des diverses qualités qui peuvent se rapporter au substantif *cheval*. Dans *De la Réformation d'un État* les maîtres des académies recourent à la crainte du ridicule pour réfréner des conduites considérées comme vicieuse, ainsi la coquetterie : « *On ne leur promet point non plus de beaux habits, ni de bijoux ; et souvent on pare de petits singes, dont on se moque, pour leur donner du mépris de ces bagatelles.* » (Idem, p.189 [193], (p.30)). Mais la crainte du ridicule est justement un biais pour inhiber les passions, comme le refus de toute récompense : « *Enfin, on ne leur propose jamais de prix, ni pour les exercices du corps, ni pour ceux de l'esprit, croyant que cela ne peut servir qu'à les rendre jaloux ou envieux*[220]. » (Idem, p.189 [193, (p.30)])

---

[220] On comparera avec ce qu'expose Nicole dans ses Essais de morale, dans le second où il traite de l'éducation du prince : « « Il y a deux choses dans les vices ; le dérèglement qui les rend désagréables à Dieu ; la sottise ou le ridicule, qui les rend méprisables aux hommes. Les enfants sont d'ordinaire peu sensibles à la première ; mais on leur peut faire beaucoup sentir la seconde, par mille manières ingénieuses que les occasions fournissent. Ainsi en leur faisant haïr les vices comme ridicules, on les préparera à les haïr comme contraires aux *lois* de Dieu : et l'on diminuera cependant l'impression qu'ils font sur leurs esprits. » (Nicole, Essais de morale2, de

Peut-être est-ce la distance de ce qui est à ce qui devrait être, l'Etat réformé reste une utopie, un modèle, une direction. Que l'homme se dirige par les passions plus que par la raison est la réalité qu'observe *le Traité physique de la parole*.

La langue est un véhicule nécessaire de la connaissance mais elle s'en distingue dans l'apprentissage, dans l'acquisition des connaissances, ce n'est pas la langue dans laquelle on les a apprises que l'on retient, mais celles-ci seulement : « *D'où vient que, quand on se trouve avec des personnes de différents pays, dont on sait les langues, on retient aisément chaque nouvelle, et tout ce qui a été dit sur les sujets dont on a parlé, sans pouvoir précisément se ressouvenir des mots ni de la langue dont on s'est servi, pour nous donner les idées qui nous en restent.* » (*Traité Physique De La Parole,* p.27) « *La même chose se peut reconnaître encore par ceux qui étudient quelque langue. Ils savent souvent en un instant la signification d'un mot, et ne la savent plus en une autre. Cependant ils se souviennent bien du mot, et ils ont encore l'idée de la chose qu'il leur doit représenter : mais ils n'ont pas encore si bien joint l'une à l'autre, que cette idée revienne à leur esprit, dès qu'on prononce le mot qui la signifie.* » (Idem, p.28).

Il y a donc une distinction fondamentale entre nos pensées et les mots parlés qui les expriment, et cette distinction recoupe celle de l'âme et du corps indissociablement assemblés. Signes linguistiques et idées sont radicalement distincts, néanmoins quelle que soit la langue dans laquelle un homme a acquis les idées qui sont les siennes il doit passer par les mots d'une langue quelconque pour les penser comme pour les exprimer : « *cependant, si l'âme n'était pas distincte du corps, et si les pensées n'étaient pas distinctes des mouvements, il arriverait que, dès que le cerveau de plusieurs personnes serait affecté de la même façon, ils penseraient tous la même chose en même temps : car ils ont tous également ce qui dépend en cela de l'oreille et du cerveau.* » (Ibidem, p.28).

Mais cette distinction fondamentale implique aussi que les mots ne sont que

---

l'Education d'un prince, p.1, XXIX)

véhicules et liaisons, les idées leur pré existent[221], elles sont en nous avant et indépendamment des mots qui les expriment, mais si nous n'avons pas les mots pour les dire, nous ne pouvons pas faire le lien et ainsi elles ne nous apparaissent pas : « *Mais, parce que tous ne sont pas convenus que certains mouvements de ces parties signifieront certaines choses, et qu'ils ne les ont pas joints aux idées qu'ils en ont, il arrive qu'on parle inutilement de ces choses devant eux, et qu'ils ne les comprennent pas, bien que les mots qu'on emploie pour les exprimer, frappent leur oreille et leur cerveau, comme elles frappent l'oreille et le cerveau de ceux qui en ont l'intelligence.* » (Ibidem, p.28).

La compétence linguistique est le modèle même de l'apprentissage ; parler consiste à associer du son à de l'idée dans le processus d'apprentissage comme dans la compétence linguistique, nous retrouvons la distinction de l'âme et du corps : « *Pour cela il faut remarquer que nous joignons dès la première langue que nous apprenons, l'idée d'une chose au son d'un mot, ce qui est entièrement de la part de l'âme : car la sensation* (qui naît dans l'âme, à distinguer du mouvement « excité » dans le cerveau [voir infra, pp.58-59])*, qu'on appelle son, et l'idée de la chose qu'on lui fait signifier, sont toutes de l'âme, ainsi que nous l'avons déjà reconnu. De la part du corps, il y a un mouvement des esprits et du cerveau, qu'excite chaque voix, et une impression qu'y laisse chaque chose. Or ce mouvement est toujours joint à cette impression, comme la perception de chaque son est toujours jointe en l'âme avec l'idée particulière d'une certaine chose.* » (Ibidem, p.57).

La distinction de l'âme et du corps implique également une correspondance : âme et corps se distinguent et correspondent. Il y a trois sortes de correspondances entre l'âme et le corps comme il y a trois sortes de signes : « *La première naturelle ; et c'est cette correspondance nécessaire, par laquelle certaines sensations naissent toujours en l'âme, dès que certains mouvements sont excités dans le cerveau, comme des mouvements sont excités dans le*

[221] On retrouve une distinction analogue à celle du corps et de l'âme, la « double articulation » du signe linguistique a un fondement métaphysique.

cerveau, dès que l'âme en a la volonté. (...). Outre cela, il y a une seconde correspondance entre les idées que l'âme a des choses, et les impressions que ces choses laissent dans le cerveau. (...) et tandis que l'âme est unie au corps, jamais elle n'a l'idée des choses corporelles, que leur impression ne soit dans le cerveau. Mais il y a une troisième correspondance entre le nom de chaque chose et son idée, qui n'étant que d'institution se peut changer : néanmoins, comme le son du premier nom qu'on donne à une chose, est une sensation que l'âme joint étroitement à l'idée de cette chose, et que d'ailleurs l'impression de ce nom se trouve jointe à celle de la chose dans le cerveau, on a grande peine les séparer. » (Ibidem, pp.58 -59).

L'apprentissage suit le troisième mode de correspondances entre l'âme et le corps, par exemple l'apprentissage des langues étrangères : « *Ainsi l'on peut si bien joindre une même pensée à plusieurs signes, et à des mots de diverses langues, qu'on pourra avec une facilité égale se servir des uns et des autres pour l'exprimer.* » (Ibidem, pp.59 -60).

Mais ces différentes correspondances de l'âme du corps ont leur corollaire, on peut très bien concevoir, selon Cordemoy, une communication directe d'une âme à une autre âme sans passer par les organes du corps, comme nous l'avons déjà vu plus haut : « *Au reste, il me semble que si l'âme est obligée, tandis qu'elle est unie au corps, de joindre ses pensées à des voix, qui ne se peuvent ouïr ni former sans les organes de la langue et de l'oreille ; elle pourrait si cette union cessait, découvrir bien plus aisément à tout autre esprit ce qu'elle penserait.* » (Ibidem, p.60). Cette communication directe serait même bien plus aisée que celle qui passe par la parole ou l'écriture, parce qu'elle serait sans déformation et immédiate. On conçoit, donc, que l'apprentissage est une conséquence directe de l'articulation du corps et de l'âme, et des imperfections, des brouillages qu'implique cette union. Cordemoy consacre un développement assez long à cette communication d'esprit à esprit, plus d'une vingtaine de pages de son traité physique de la parole qui en compte quatre-vingt-six dans la réédition de ses oeuvres de 1704. Le modèle implicite de communication est donc celui de la transmission directe de la pensée d'esprit à esprit, Cordemoy

considère cette communication bien plus performante : « *Et, pour peu de réflexion que l'on fasse sur la facilité et sur la netteté, avec laquelle un homme conçoit les pensées d'un autre homme par la parole, on avouera qu'une âme pourrait concevoir incomparablement plus nettement et plus facilement les pensées d'un autre esprit, s'ils ne dépendaient ni l'un ni l'autre des organes du corps. Car enfin l'esprit doit plus aisément apercevoir une pensée, qui est une chose spirituelle, que le signe de cette pensée, puisque ce signe est une chose corporelle*[222]. » (Ibidem, p.61). En effet, *deux esprits n'ont besoin, pour se communiquer leurs pensées, que de le vouloir.* (Ibidem, p.75).

Claude Fleury dans son *Histoire des Israélites* semble faire de cette langue de communication d'âme à âme qu'il appelle « langage des esprits » la langue originelle, (d'avant Babel ?), comme le suggère ce passage dans lequel il montre que l'hébreu ancien serait au plus proche de cette première forme de communication : « *C'est la langue* (l'hébreu) *la plus courte que nous connaissions, et par conséquent la plus approchante du langage des esprits, qui n'ont point besoin de paroles pour se faire entendre. Les expressions sont nettes et solides, donnant des idées distinctes et sensibles : rien n'est plus loin du galimatias*. »[223]

Mais, ce qui est vrai de la communication de purs esprits, l'est aussi de la communication d'un esprit uni à un corps avec un pur esprit : « *Au reste, ce qui se dit de la communication de purs esprits, se doit dire de celle qui peut être entre un esprit uni à un corps, et un esprit qui n'y est pas uni.* » (Ibidem, pp.75 - 76).

Toute la difficulté de la communication humaine, comme de l'apprentissage réside en ceci qu'il faut : « *démêler sa pensée des signes ou des mots, qui souvent ne lui conviennent pas.* » (Ibidem, p.61). Souvent, en effet, *les signes ou les voix qu'on emploie ne conviennent pas aux pensées* que l'on veut exprimer ou tout

---

[222] La partition pensée – âme et signe – corps est ici beaucoup plus clairement et expressément formulée qu'elle ne l'était plus haut : page 57 du *Traité physique de la parole* dans l'édition de référence de 1704. On a donc bien partition renvoyant à l'articulation corps et âme du sujet individuel.

[223] Claude Fleury, *Histoire des Israélites*, in op. cit., p.71

simplement que l'on a. Si bien que nous sommes dépendants des capacités de notre cerveau pour ce qui est de bien concevoir ce lien entre le signe et la pensée ou de le bien exprimer. « *Si l'on veut rechercher les causes physiques de L'Eloquence, on les trouvera toutes dans cette heureuse disposition du cerveau* » (Ibidem, p.62) heureuse disposition qui appartient à « *ceux qui ont naturellement le cerveau le mieux disposé en tout ce qui peut servir aux opérations de l'âme, qui ont les impressions les plus vives de chaque chose, qui les savent le mieux disposer, et qui se sont accoutumés à les exprimer par les mots les plus propre,* » et qui « *sont toujours ceux qui parlent avec le plus de facilité, le plus d'agrément, et le plus de succès.* » (Ibidem, p.62). L'apprentissage de la langue apparaît fondamentale puisque les idées sont déjà là présentes en nous, apprendre consiste à établir des liens entre et avec ce qui existe déjà.

Cordemoy insiste sur l'apprentissage de la langue parlée c'est-à-dire du français, c'est en français que se fait l'enseignement et le latin n'est pas préconisé au départ du programme éducatif de l'auteur de *De La Réformation D'un État* : « *Après que les enfants ont récité des lois, on leur enseigne à parler correctement leur langue ; et tout cela sans les presser, parce qu'ils ont cinq ans entiers pour apprendre les parties d'oraison, qui sont les éléments des langues.* » (*De La Réformation D'un État*, op. cit., p.184, (p.28)).

Cordemoy fait intervenir M. Conrart, chez qui se réunissait la première Académie, il en est un cofondateur. Conrart est l'un des interlocuteurs avec les ambassadeurs de l'État Réformé de l'utopie de Cordemoy, il lui sert de garant, d'autorité, par sa réputation de grande sagesse. Conrart était protestant[224], il n'a jamais renoncé à sa religion première, nous l'avons mentionné plus haut, c'est pour nous une indication de l'ouverture d'esprit de Cordemoy. Valentin Conrart

---

[224] Valentin Conrart contribue à la révision et à la modernisation du psautier huguenot. Les Psaumes retouchés sur l'ancienne version de Clément Marot et Théodore de Bèze, ont été publiés par ses héritiers (Charenton, 1677). Aujourd'hui encore les huguenots d'expression française chantent le dimanche au temple bien des psaumes de leur psautier sur les paroles de Valentin Conrart revues de Clément Marot. « Il a aussi encouragé l'édition en Hollande de certains livres qui n'avaient pas l'agrément du roi en France, notamment celle des Mémoires de Philippe Duplessis-Mornay. En dépit de nombreuses pressions, il n'a jamais voulu abjurer. » (Musée virtuel du protestantisme français, article : « Valentin Conrart », site Internet)

ne savait ni le latin, ni le grec, « il avait le goût du beau français » écrit Antoine Adam dans son *Histoire de la littérature française au XVIIème siècle*, « *il réussit* » ajoute-t-il « *à devenir l'un des hommes de France qui connaissaient le mieux notre langue* » (op. cit. : T1, p.239). La présence de Conrart est ainsi sollicitée par Cordemoy comme celle d'un expert en matière de langage. Conrart, comme Cordemoy privilégie la connaissance de la langue moderne et consacre son apprentissage avant celui des langues anciennes, il le précède, le devance en importance. Conrart fait alors figure de commissaire de la langue française, son œuvre, en dehors de la réforme du psautier huguenot, se limitera à peu de choses, quelques préfaces et des notes grammaticales, par contre son rôle de correcteur et critique des œuvres de son temps sera de première importance. Le peu qu'il a produit laissait pourtant dire à Vaugelas, cité par Antoine Adam : « *Nous avons à Paris une personne de grand mérite qui ne sait point la langue grecque, ni la latine, mais qui sait si bien la française qu'il n'y a rien de plus beau que sa prose et ses vers.* » (Op. cit., 1, p.241).

Sur cette question de la connaissance et de l'apprentissage de la langue vernaculaire voici ce que Cordemoy fait dire à Conrart comme pour s'y appuyer : « *s'il m'était permis de vous interrompre, a repris M. Conrart, non pour improuver la méthode, que vous avez de donner des leçons de votre langue même, mais pour en louer la coutume, je le ferais avec plaisir. J'ai toute ma vie aimé la langue de mon pays ; et je n'ai presque cultivé que celle-là, croyant qu'il suffisait à tout honnête homme de savoir bien celle de sa patrie, mais qu'il n'était pas permis à un homme qui est un peu du monde, de ne la savoir que médiocrement. Ainsi, l'on ne peut assez approuver le soin que l'on prend chez vous, de montrer aux plus jeunes enfants la langue du pays. Je vois bien que cette connaissance jointe à celle des lois, que vous leur faites apprendre de si bonne heure, en fait bientôt des hommes parfaits ; et je ne doute point que ceux qu'on a tant admirés à Rome et en Grèce, n'aient suivi cette voie, pour arriver aux grandes choses, qu'on leur a vu faire dès leur première jeunesse.* » (*De La Réformation D'un État*, op. cit., p.185, (p.28)).

Cordemoy revient encore sur l'apprentissage de la langue dans son programme qui concerne les jeunes enfants de cinq à dix ans pour insister sur le soin donné à la prononciation : « *on les fait lire et écrire ; et l'on a grand soin de former leur prononciation en lisant.* » (Idem, p.185 [189], (p.28)). Sur cinq heures d'enseignement théorique le matin, une entière est consacrée à l'étude de la langue et une deuxième à la lecture et écriture dans cette langue. Mais l'après-midi consacrée aux exercices comprend encore un temps où « *on les fait composer en leur langue, et en latin* » (Ibidem, p.187, (p.29)). Enfin, toujours l'après-midi, un temps est dévolu à l'apprentissage par coeur des « *choses qui concernent les langues* » (Ibidem, p.187, (p.29)).

L'enseignement du français que préconise Cordemoy se démarque considérablement de ce que les Jésuites dans leurs collèges et la majorité des pédagogues contemporains pratiquaient[225]. Dans la plupart des collèges l'apprentissage du latin accapare tout l'horaire, et le père jésuite Jouvancy[226] limite sévèrement l'usage de la langue maternelle car c'est « *se rendre très coupable si, séduit par le charme de la langue française, ou rebuté par le travail d'une étude plus sérieuse, on y emploie le temps que la Société (des Jésuites) destine à apprendre des langues plus difficiles et nécessaires* »[227] Cette défiance professée par les Jésuites à l'encontre des langues maternelles a pour corollaires une critique sévère d'un enseignement qui laisserait trop de part à l'Histoire. Michèle Rosellini dans un article « La curiosité pour l'histoire dans la formation

---

[225] Il convient sans doute de nuancer le jugement de Roger Gal qui présente dans son *Histoire de l'éducation* le collège des Jésuites comme le modèle d'un enseignement sclérosé, certes Descartes s'est montré critique à l'égard de ses maîtres du collège de La Flèche mais huit ans avant lui cette institution avait accueilli Mersenne Philosophe et religieux français, l'une des figures les plus influentes de la révolution scientifique du XVIIe siècle, au sein de laquelle, sans être proprement homme de science, il a joué un rôle considérable de témoin et d'animateur. Ces deux piliers des nouvelles sciences à l'âge baroque ne doivent-ils rien aux maîtres qui les ont formés ?

[226] « Jouvancy (Joseph de) s.j. 14 septembre 1643 (Paris) – 29 mai 1719 (Rome) - Jésuite depuis 1659, le Père Joseph de Jouvancy est de ceux qui, au XVIII[e] siècle, craignent l'affaiblissement de la vie religieuse et de l'intérêt pour les lettres classiques. Tirant parti de son expérience dans les collèges de Compiègne, Caen et La Flèche, désireux de revenir à la tradition éducative jésuite, il entend traiter de la formation du professeur, mieux que la *Ratio studiorum* d'abord soucieuse d'apprendre aux élèves. » (Dictionnaire historique de l'éducation chrétienne d'expression française, éditions Don Bosco, 2001)

[227] *Histoire de l'éducation*, Roger Gal, PUF, coll. Que sais-je ?, p.71, citation extraite du *Ratio*

intellectuelle au 17ème siècle »[228] cite une version française du *Ratio docendi et discendi* de Jouvancy : « *Quelques-uns, pour charmer l'ennui de la classe, recherchent non ce qui serait utile aux enfants, mais ce qui leur est [à eux-mêmes] le moins importun. Ils leur expliquent l'auteur avec négligence, leur proposant des sujets pris dans quelque livre français, sans se préoccuper de les mettre à leur portée ; ils feront expliquer un livre historique pendant des classes entières ou bien je ne sais quel livre, jusqu'à ce qu'ils déposent au bout d'un an ou deux le facheux fardeau de la régence* »[229] Concernant la défiance à l'encontre des langues maternelles, dans le même ouvrage, une citation complétant celle donnée plus haut par Roger Gal : « *Un jeune maître doit surtout se garder de trop se passionner pour les ouvrages écrits dans sa langue maternelle, surtout par les poètes qui lui feraient perdre la plus grande partie de son temps et même de sa moralité. (...) Il doit se persuader qu'il pèche gravement, si, séduit par surtout par les poètes qui lui feraient perdre la plus grande partie de son temps et même de sa moralité. (...) Il doit se persuader qu'il pèche gravement, si, séduit par le charme de la langue française ou rebuté par le travail d'une étude plus sérieuse, il emploie le temps que la société destine à apprendre des langues plus difficiles mais nécessaires, autrement que nos règles l'ont établi sévèrement et sagement* »[230]

Charles Rollin[231] auteur d'un *Traité des études* voudra limiter l'enseignement de la langue du pays à une demi-heure par jour ou tous les deux

---

discendi et docendi de Jouvancy, mentionné ci-dessous

[228] Dans une publication des éditions universitaires de Dijon : *La représentation de l'Histoire au 17ème siècle*, sous la direction de Georges Ferreyrolles, pp.51-76, Dijon, 1999.

[229] Jouvancy, *Ratio discendi et docendi,* Archivum Historicum societatis Jesu, Roma, 1951, Deuxième partie, chapitre III, article III, (*En quoi les maîtres pèchent le plus souvent*), V.F. de Dainville, p.130.

[230] Idem, Première partie, chapitre I, article III, p.19.

[231] « ROLLIN (Charles), 1661-1741 – Le jansénisme et l'esprit de modernité caractérisent ce célèbre professeur de l'université de Paris. Sa vie correspond à la forte empreinte de Port-Royal sur la pensée pédagogique en France. Il est lui-même un exemple de cette nécessité d'enseigner les enfants, affirmée par les pédagogues jansénistes. Malgré sa naissance son père était coutelier à Paris -, il put faire des études et occuper tous les emplois d'une belle carrière universitaire : régent de seconde dès 1683 puis professeur de rhétorique, il enseigna l'éloquence au collège royal et assuma la charge de principal au collège de Beauvais ; Il fut élu recteur de 1694 à1696, puis de nouveau en 1720. Son jansénisme affirmé le rendit suspect au gouvernement royal qui l'obligea à se démettre, mais son *Traité des études* (1726-1728) lui assura une belle fidélité des pédagogues des XVlllᵉ et XIXᵉ siècles. L'homme et sa pédagogie sont restés un modèle jusque vers 1880. » (*Dictionnaire historique de l'éducation chrétienne d'expression française*, éd. Don Bosco, Paris, 2001)

jours[232]

Les Oratoriens, rivaux des Jésuites, faisaient une place bien plus importante au français comme aux sciences, ils sont peut-être une des sources d'inspiration de Cordemoy : « *Au début du 17ème siècle les Oratoriens, dans leurs écoles rivales des Collèges jésuites (ils en avaient déjà cent cinquante en 1629 et ils en auront deux cent cinquante au siècle suivant), avaient fait une grande place au français, admis dans les trois premières années d'études et dans l'enseignement de toutes les matières autres que le latin, ainsi qu'à l'histoire, à la géographie et enfin aux sciences tenues en grande estime chez eux. Le P. Lamy n'écrivait-il pas : « c'est un plaisir d'entrer dans le laboratoire d'un chimiste. Dans les lieux où je me suis trouvé, je ne manquais point d'assister aux discours anatomiques qui se faisaient, de voir les dissections des principales parties du corps humain... Je ne conçois, rien d'un plus grand usage que l'algèbre et l'arithmétique* »[233].

Pour Cordemoy il existe une première forme d'apprentissage purement réflexe, celle que l'on observe dans le monde animal. L'animal est corps sans âme, en lui, en son cerveau ne s'impriment que des impressions mécaniques. Concernant les oiseaux capables de reproduire des sons ou des voix, l'apprentissage consiste en la saturation de certaines zones du cerveau qui seront ainsi modifiés comme une cire molle recevant des caractères d'imprimerie en sorte que les esprits qui en découlent disposeront en conséquence leur gosier, leur langue, leur bec. Cordemoy donne l'exemple de la linotte[234] : « *Et nous devons surtout remarquer, que le changement qui arrive en elles* (les linottes), *quand elles apprennent, et que, leur cerveau étant diverses fois frappé au même endroit*

---

[232] *Histoire de l'éducation*, Roger Gal, PUF, coll. Que sais-je ?, p.71
[233] *Histoire de l'éducation*, op. cit., p.73
[234] Erasme donne l'exemple des sansonnets et des perroquets : « « Rogabis ut tibi commonstrem illa cognata aetatis ingenio, quae statim instillanda sint parvulis. Primum linguarum usus, qui citra studium omne contingit infantibus, quum adultis ea facultas vix ingenti studio comparetur. Et huc, ut diximus, invitat infantulos nativa quaedam imitandi voluptas, cujus vestigium aliquod videmus et **in sturnis ac psittacis**. » (Érasme, Didier, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, D. Erasmi,... libellus et novus et elegans, in studiosorum gratiam separatim editus Publication : Argentorati : apud C. Egenolphum, 1529, sur Gallica, p.39 [78], c'est nous qui soulignons)

des mêmes chants ou des mêmes mots, l'impression en demeure si forte en cet endroit, que les esprits, qui en sortent pour s'écouler dans les muscles de leur gosier, de leur langue, ou de leur bec, les disposent enfin à répéter ses chants, ou ces paroles. » (*Traité Physique De La Parole*, op. cit., pp.43 - 44).

Pour cet apprentissage mécanique Cordemoy établit une relation entre la satiété et la capacité d'apprendre. Il affirme que l'oiseau ne pourra apprendre ce chant, ces mots que l'on souhaite l'entendre répéter que s'il n'est pas pris par d'autres besoins. Pour l'animal aussi c'est l'école au sens premier, la « scholê » (σχολή) : la cessation d'activité, l'absence de besoins qui est au départ de l'éducation. « *Il est aussi fort à remarquer que jamais elles* (les linottes) *ne rendent les chants ou les mots qu'elles ont appris, que quand elles n'ont aucun besoin qui divertisse les esprits ailleurs ; et que si dans ces occasions elles forment un cri, ou une voix, c'est toujours le cri ou la voix de leur espèce. Si bien qu'elles ne forment ses chants étrangers, ou les paroles humaines, que quand rien ne leur manque, et que les esprits étant en abondance, ou fort échauffés, coulent sans que rien en divertisse le cours, de l'endroit du cerveau que ses chants ou ces paroles ont le plus ébranlé, vers les parties qui servent à la voix : si ce n'est qu'on ait fort observé de ne leur donner toute la nourriture dont elles ont eu besoin, que dans le temps qu'on chantait ou qu'on parlait auprès d'elles ; car alors la présence de la pâture ne manque pas de les exciter à répéter les mêmes chants ou des mêmes paroles.* » (Ibidem, p.44).

Il y a donc chez l'animal une correspondance entre l'apprentissage, la nourriture et la satiété. Dans cette première forme d'éducation il n'est nul besoin d'âme. Toujours concernant la linotte, Cordemoy montre comment il faut en quelque sorte se substituer à la mère pour obtenir de l'oiseau la reproduction de sons étrangers à son espèce : « *Et pour bien entendre cela, il faut concevoir que les bêtes apprennent leur cri des autres bêtes de leur espèce, et qu'ordinairement la pâture en est la cause. Car les petits ayant en même temps l'oreille frappée des cris, que fait toujours leur mère, en la présence d'une pâture qu'ils ne tiennent pas encore, et les yeux frappés de cette pâture ; il doit arriver que l'endroit de leur cerveau, qui reçoit toujours ces deux ébranlements à la fois, en*

ait à la continue une impression telle, que les esprits venant à couler de cet endroit vers le gosier et les muscles qui servent à la voix, les doivent nécessairement disposer d'une façon, qui répondant à l'impression du cerveau, fassent pousser à ces petites bêtes un cri semblable à celui de leur mère.

Mais, quand elles sont élevées par des hommes, que les linottes, par exemple, sont nourries dans une cage, et qu'au lieu du cri de leur mère, il arrive qu'en présence de la pâture certains chants étrangers, ou même des paroles humaines frappent leur oreille ; il ne faut pas s'étonner si ces paroles ou ses chants, faisant impression au même endroit du cerveau, d'où cette pâture aurait dû faire couler des esprits dans les muscles du gosier et du bec, pour leur faire faire le bruit que font les oiseaux en présence d'une pâture qu'ils ne tiennent pas encore, sont cause que les esprits étant autrement dirigés, disposent autrement les muscles du gosier, de la langue et du bec de ses petits oiseaux, et font qu'au lieu du cri qu'ils auraient poussé, si leurs mères les avaient élevés, ils récitent des chants, ou prononce des paroles. » (Ibidem, p.45).

Dans L'État Réformé, Cordemoy veut aussi que les enfants soient séparés très tôt de leurs parents et particulièrement de leurs mères. Déjà pour l'apprentissage du corps sans âme de l'animal, éduquer consiste à substituer une relation artificielle d'enseignement, à la relation maternelle[235], dans l'institution des enfants la chose est encore plus vraie, dans *De La Réformation D'un État*, Cordemoy y insiste.

Conrart s'étonnant auprès de l'ambassadeur de l'État réformé de ce que l'on enlève dès l'âge de cinq ans les enfants à l'attention de leur mère pour les placer dans les académies où ils seront internes jusqu'à l'âge de vingt ans, et trouvant le procédé bien rude, l'ambassadeur lui répond : « *Vous trouveriez donc bien plus rude encore, (...) si je vous disais, qu'il n'y a point de mère qui ne nourrisse*[236] *elle-même ses enfants : mais on est persuadé parmi nous, que la tendresse des*

---

[235] Dont rien ne dit dans l'écriture de Cordemoy qu'elle serait naturelle, ou qu'elle ne le serait pas, d'ailleurs. Nous pensons que ce débat d'une « maternité » naturelle, relation maternelle naturelle est postérieur à notre auteur.

[236] Sur la lecture que nous retenons de ce passage, la compréhension du « ne », voir la note 191, p.196.

mères ne peut que rarement s'accorder avec les bonnes habitudes, que les honnêtes gens doivent prendre dès la jeunesse, surtout aux choses pénibles. » (*De La Réformation D'un État*, op. cit., p.182, (p.27)). Le caractère néfaste de la tendresse des mères n'est pas le seul obstacle à la bonne éducation des enfants, il y a aussi l'imagination. Cordemoy met en cause celle de la domesticité, on peut penser que les mères sont aussi en cause sur cet autre point. Il s'en prend aux mauvais contes parce qu'ils contrecarrent l'effet des autres récits, comme ceux de l'Histoire qui occupent une place tellement importante dans l'enseignement tel qu'il le conçoit : « *D'ailleurs on craint que les domestiques ne leur donnent de fausses impressions, et leur gâtent l'imagination par de mauvais contes.* » (Ibidem, p.182, (p.27)). L'auteur revient plus loin sur cette question pour y insister : « *Que cela me faisait regarder comme un grand trait de sagesse, la coutume qu'on a dans l'État réformé, d'ôter de bonne heure les enfants à leurs mères, et aux domestiques, pour les mettre dans un lieu, ou n'ayant que de bons exemples, il n'ont que faire d'être excités par d'autres moyens.* » (Ibidem, p.191, (p.30)).

Soustraire l'enfant à son milieu familiale, c'est l'ouvrir à l'apprentissage des signes arbitraires en quoi consiste ce qu'il devra connaître des lois, comme des sciences, c'est l'éloignement, aussi, de l'usage des signes naturels par quoi il faisait connaître ses besoins fondamentaux.

Il n'y a pas dans l'oeuvre de Cordemoy de considération sur la distinction des sexes, sur leur différence. À tel point qu'il est impossible de trouver clairement un passage où il soit mentionné que les académies de l'État réformé seraient réservées aux garçons, et que les filles en seraient exclues. Si rien dans la lettre ne le laisse penser, tout par contre dans l'esprit le laisse deviner, certains indices sont même tout à fait explicites. Cordemoy ne mentionne la présence de femmes qu'à l'occasion de jours de fête : « *les jours de Fêtes, on fait le matin des actions publiques sur des sujets que le Magistrat envoie : tous les habitants,* ***même les femmes*** *de la ville y assistent.* » (Ibidem, p.198, (p.33), c'est nous qui soulignons). Un autre indice certain de l'exclusion des femmes de

l'enseignement des académies De L'État Réformé, est qu'il n'est question que des jeunes hommes qui en sortent : « *je pense vous en avoir assez dit, pour vous faire concevoir que les jeunes hommes qui sortent de cette Académie, sont d'honnêtes jeunes gens et de bons citoyens.* » (Ibidem, p.198, (p.33)).

Le passage sur la néfaste tendresse des mères est un indice que cet enseignement basé sur la rigueur de la raison devrait être assez peu approprié aux femmes dont on pensait à l'époque qu'elles se laissaient plus facilement gouverner par leurs imaginations, comme on dirait aujourd'hui leurs fantasmes ou fantasmagories, que les hommes. Malebranche dans *La Recherche La Vérité* est très explicite à ce propos. Cette dépréciation des femmes, leur disqualification dans l'éducation des enfants est bien sûr la conséquence d'une longue tradition misogyne cléricale, puisque l'institution éducative était entre les mains exclusives du clergé masculin, elle remonte au-delà à des traditions philosophiques antiques. Mais cette misogynie est aussi la conséquence des conceptions que l'on se fait de la reproduction sexuée, le préformationnisme est la théorie dominante dans ce domaine jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle. Or, dans le préformationnisme animalculiste, c'est-à-dire dans celui qui place l'embryon dans la tête du spermatozoïde découvert par Leeuwenhoek[237], la

---

[237] « En 1677, le Hollandais Leeuwenhoek, grâce au microscope, découvre les spermatozoïdes. La découverte est surprenante, certains pensent à de minuscules vers parasites. À quoi, en effet, peuvent bien servir ces innombrables animalcules (comme on les appelait à l'époque). Certains, pour préserver *l'épigenèse* d'Aristote ou *l'ovisme* de Harvey, prétendent même qu'il ne s'agit que de microbes qui apparaissent dans la semence par génération spontanée. Ils ne joueraient aucun rôle dans la reproduction. Puis, après la découverte de Leeuwenhoek confirmée, on plaça l'embryon dans le spermatozoïde redonnant ainsi au père le premier rôle (hérédité patrocline) » (d'après *Histoire de la notion d'hérédité*, Gilles Bourbonnais, site de l'université Laval, Québec.) Leeuwenhoek est un contemporain de Cordemoy, six ans plus jeune, il naît en 1632 il meurt trente neuf ans après lui en 1723. Les observation de Leeuwenhoek sur le spermatozoïde sont peut-être un peu tardive pour que Cordemoy ait pu en avoir connaissance cependant le préformationnisme issu du mécanisme cartésien est la théorie de la procréation la plus en accord avec les conceptions physico mécaniques de Cordemoy. Placer l'embryon dans la tête des spermatozoïdes découverts par le Hollandais ne fait que renforcer cette théorie qui donne au père toute l'effectivité de la reproduction. Le passage suivant des *Six discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame* montre, du moins, que Cordemoy connaissait le microscope, invention de Leeuwenhoek : « *La premiere est, qu'avant que les* ***Microscopes*** *eussent été inventez, nous n'avions pas le moyen de connoître par les sens mille particularitez de la figure & des mouvemens de plusieurs petites parties de nos corps* » (Troisièrme discours, p.40, édition 1704, la mise en caractères gras est de moi)

femme ne joue qu'un rôle de réceptacle, revient à l'homme toute l'effectivité et la réalité de la reproduction du vivant. La semence masculine, et l'on verra un embryon préformé dans la tête d'un spermatozoïde, contient déjà l'enfant en puissance (hypothèse qui permettra à Leibniz d'expliquer rationnellement le péché originel, nous étions tous, tout simplement, déjà présent dans la semence d'Adam au moment où il commit le péché fatal, pour d'autres, il est vrai, préformationnistes ovistes, c'était dans les ovules d'Eve). La création, la procréation revient à l'homme, à la femme seule l'incubation. Certaines théories épigénétiques ne donnaient pas beaucoup plus d'importance au rôle de la mère dans la création de l'embryon[238].

On peut lire au livre deux, consacré à l'imagination, de *De La Recherche La Vérité* de Malebranche que la période d'incubation de cet embryon dans le ventre de la mère expose ce dernier à tous les périls de l'imagination des mères. Il donne l'exemple de mères assistant à des exécutions publiques par la roue, et dont les enfants sous l'effet des imaginations de leurs mères naîtront les membres rompus. « *À la vue de cette exécution si capable d'effrayer une femme, le cours violent des esprits animaux de la mère, alla avec force de son cerveau vers tous les endroits de son corps, qui répondait à ceux du criminel, et la même chose se passa dans l'enfant*. (...) p.72) *Selon les principes que je viens d'établir, la cause de ce funeste accident fut, que sa mère ayant su qu'on allait rompre ce criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce misérable, frappèrent avec force l'imagination de cette mère, et par une espèce de contrecoup le cerveau tendre et délicat de son enfant. Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées, et peut-être rompus en quelques endroits par le cours violent des esprits produits à la vue d'une action si terrible, mais elles eurent assez de consistance pour empêcher leur bouleversement entier. Les fibres au contraire du cerveau de l'enfant ne pouvant résister aux torrents de ses esprits furent entièrement dissipés, et le ravage fut assez grand pour lui faire perdre l'esprit pour toujours. C'est là la raison pour laquelle il vint au monde*

---

[238] Épigenèse : théorie selon laquelle l'embryon se forme progressivement à partir d'une matière informe.

privé de sens. Voici celle pour laquelle il était rompu aux mêmes parties du corps que le criminel, que sa mère avait vu mettre à mort[239]. » (...) p.72) *Mais ce cours rapide des esprits fut capable d'entraîner les parties molles et tendres des os de l'enfant*[240]. (…) p.72) *Nous aurions souvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, si les enfants pouvaient vivre après avoir reçu de si grandes plaies, mais d'ordinaire ce sont des avortons. Car on peut dire que presque tous les enfants, qui meurent dans le ventre de leurs mères sans qu'elles soient malades, non point d'autre cause de leur malheur, que l'épouvante, quelque désir ardent, ou quelque autre passion violente de leurs mères.* (...) p.73) *Lorsque ces traces sont formées par une forte passion, et accompagnées d'une agitation très violente de sang et d'esprits dans la mère, elles agissent avec tant de force sur le cerveau de l'enfant et sur le reste de son corps, qu'elles y impriment des vestiges aussi profonds et aussi durables que les traces naturelles : comme dans l'exemple du chevalier d'Igby*[241] *; dans celui de cette enfant né fou et tout brisé, dans le cerveau et dans tous les membres duquel l'imagination de la mère avait produit de si grands ravages, et enfin dans l'exemple de la corruption générale de la nature de l'homme.* » (p.83) (*De La Recherche La Vérité*, livre deux : « De L'Imagination », chapitre sept, paragraphe trois et six, éditions Presses Pocket, Agora les Classiques).

---

[239] « Même je pourrais, encore plus outre, vous montrer comment quelquefois elle (la peinture semblable aux objets qui se forme dans le fond de l'œil) peut passer de là par les artères d'une femme enceinte, jusques à quelque membre déterminé de l'enfant qu'elle porte en ses entrailles, et y former ces marques d'envie, qui causent tant d'admiration à tous les Doctes. » (Descartes, *Œuvres et Lettres*, *La dioptrique*, discours cinquième, La Pléiade, p.246)

[240] « Et je pourrais ajouter ici, comment les traces de ces idées passent par les artères vers le cœur, et ainsi rayonnent en tout le sang ; Et comment même elles peuvent quelquefois être déterminées par certaines actions de la mère, à s'imprimer sur les membres de l'enfant qui se forme dans ses entrailles. » (Descartes, *Traité de l'homme*, cinquième partie, édition de 1664, préfacée et annotée par Louis de la Forge, à Paris chez Charles Angot, BNF sur Gallica, p.73)

[241] « Le docte et subtil Chevalier d'Igby, dans le Traitté qu'il a fait de la Poudre de sympathie, aporte un exemple fort remarquable de ces sortes d'aversion, dans la personne du Roy Jacques de la Grand-Bretagne, qui avoit une telle aversion pour les espées nuës, qu'il ne pouvoit voir sans une extréme frayeur. Il dit mesme que l'origine de cette aversion venoit de ce que la Reine sa Mere estant grosse de luy, fut extremement épouvantée du meurtre d'un de ses Officiers, qui fu tué dans sa chambre en sa presence » (De la Forge, *Traité de l'Esprit*, chapitre XXII, à Amsterdam, chez Abraham Wolfgang, exemplaire BNF sur Gallica non daté, p.387)

Cette dangereuse influence des mères remonte donc bien avant la naissance. D'autre part, la physiologie cérébrale est nerveuse présupposée par Malebranche, est très proche de celle de Cordemoy, sinon la même. C'est dans *La distinction de l'âme et du corps* que Cordemoy élabore son propre modèle directement hérité de celui de Descartes : « (…) *j'ai besoin de faire encore ici quelques réflexions. Et premièrement, que mon cerveau est d'une substance assez molle, pour recevoir avec facilité différentes impressions : mais que cette substance, toute molle qu'elle est, n'est pourtant pas si fluide, qu'elle n'ait quelque consistance.*

Secondement, que mes nerfs, n'étant qu'un allongement de mon cerveau, dont la substance et les enveloppes sont étendues jusqu'aux extrémités de mon corps ; tout ce qui l'environne ne peut toucher leurs bouts extérieurs, qu'aussitôt leurs autres bouts intérieurs ne soient ébranlés dans le cerveau, et que cet ébranlement est différent au-dedans, selon que des objets poussent diversement, les parties au-dehors.

En troisième lieu, que les esprits qui remuent dans mon cerveau, comme les vapeurs de quelque liqueur enfermée dans un Éolipile, sont diversement agités, selon que le cerveau et diversement ébranlé.

En quatrième lieu, que selon que cette agitation des esprits est différente, ils vont heurter tantôt un endroit du cerveau et tantôt l'autre ; et que selon la disproportion des pores ils s'insinuent dans un nerf, ou dans un autre, qui les conduit dans les muscles du bras, dans ceux du pied, ou de toute autre partie, qui répond aux endroits par où ils sont sortis du cerveau. » (*De La Distinction Du Corps et de L'Âme*, op. cit., pp.99-100).

C'est la plasticité du cerveau qu'envisage ici Cordemoy, comme là Malebranche. Cette plasticité est la possibilité même de toute perception sensorielle, de tout ressenti de sentiments ou de passions, et au-delà, de tout apprentissage. Mais Cordemoy esquisse, il ne précise pas, il ne détaille pas. Il donne l'impression d'admettre des présupposés implicites, l'influence néfaste des mères dans l'éducation des enfants, comme celle des domestiques, en est un, mais jamais il ne s'expliquera en détails sur cette question.

L'éducation des filles n'est nulle part mentionnée dans son oeuvre, comme si elle n'entrait pas en considération, elle sera pourtant, cette éducation des filles, un objet d'études pour l'ami et compagnon Fénelon dans son *Traité De L'Éducation des Filles*. Dans celui-ci pourtant, le propos reste très souvent général se rapportant tout aussi bien à l'éducation des filles qu'à celle des garçons, néanmoins on retrouve, quoique atténuée, la même défiance à l'égard de l'enseignement des mères.

Dans son *Avis à une Dame de qualité* Fénelon accorde son « licet » à une mère, l'autorisant à se charger de l'éducation de sa fille, mais en marquant ce qu'elle a, comme femme, de particulièrement exceptionnel[242]. Dans le *Traité De L'Éducation Des Filles* la critique de l'influence néfaste des mères, des femmes en général et de la domesticité reste de règle : « *Après quoi, on se croit en droit d'abandonner aveuglément les filles à la conduite de mères ignorantes et indiscrètes.* » (*Traité de l'éducation des filles*, chp.1, p.3, [Document électronique] / Fénelon ; publié avec une introduction et des notes par Paul Rousselot, Bibliothèque Nationale de France, Gallica).

L'argument qui revient constamment est celui de la plus grande faiblesse d'esprit, du plus grand gouvernement des passions, du moindre contrôle des imaginations : « *Les femmes ont d'ordinaire l'esprit encore plus faible et plus curieux que les hommes ; aussi n'est-il point à propos de les engager dans des études dont elles pourraient s'entêter* » (Idem, p.4) et « *Leur corps, aussi bien que leur esprit, est moins fort et moins robuste que celui des hommes.* » (Ibidem).

Fénelon tire des conséquences inverses de cette faiblesse, au lieu de renoncer à l'éducation des filles, il faut au contraire s'y attacher fortement : « *Mais, que s'ensuit-il de la faiblesse naturelle des femmes ? Plus elles sont faibles, plus il est important de les fortifier.* » (Ibidem). Les mères, même s'il leur préfère les couvents dans la plupart des cas, comme en atteste son *Avis À Une Dame De Qualité*, conservent l'administration de la première éducation des enfants, d'où l'extrême nécessité de les instruire pour qu'elle s'acquitte

---

[242] AVIS A UNE DAME DE QUALITE *de M. De Fénelon, archevêque de Cambrai, à une dame de qualité, sur l'éducation de Mlle sa fille.*

honorablement de cette tâche. Fénelon souligne a contrario cette grand nécessité : « *Mais les enfants, qui feront dans la suite tout le genre humain, que deviendront-ils, si les mères les gâtent dès leurs premières années ?* » (Ibidem, p.5). Les mères, les femmes en général restent dans le propos de Fénelon les principales responsables du mal dans le monde voire dans l'histoire : « *Il est constant que la mauvaise éducation des femmes fait plus de mal que celle des hommes, puisque les désordres des hommes viennent souvent, et de la mauvaise éducation qu'ils ont reçue de leurs mères, et des passions que d'autres femmes leur ont inspirées dans un âge plus avancé.* » (Ibidem, p.6).

Ce qui est en cause c'est la faiblesse de leur esprit dont il faut les prévenir, aussi l'éducation des filles, dès le plus jeune âge, est-elle essentielle[243] si l'on veut éviter les risques d'un cerveau chaviré, préoccupé d'objets vains, adonné à la préciosité. Comme quoi le cerveau féminin, sinon l'âme féminine, reste proche de ce qu'est celui de l'enfant : « *Au contraire, les filles mal instruites et inappliquées ont une imagination toujours errante. Faute d'aliment solide, leur curiosité se tourne toute en ardeur vers les objets vains et dangereux. Celles qui*

---

[243] « Quels sont les premiers fondements de l'éducation ? Pour remédier à tous ces maux, c'est un grand avantage que de pouvoir commencer l'éducation des filles dès leur plus tendre enfance : ce premier âge, qu'on abandonne à des femmes indiscrètes et quelquefois déréglées, est pourtant celui où se font les impressions les plus profondes, et qui, par conséquent, a un grand rapport à tout le reste de la vie. Avant que les enfants sachent entièrement parler, on peut les préparer à l'instruction. On trouvera peut-être que j'en dis trop ; mais on n'a qu'à considérer ce que fait l'enfant qui ne parle pas encore. » « si, au lieu de les laisser suivre toutes les imaginations de leurs nourrices pour les choses qu'ils doivent aimer ou fuir, on s'attachait à leur donner toujours une idée agréable du bien et une idée affreuse du mal, cette prévention leur faciliterait beaucoup dans la suite la pratique de toutes les vertus. » (op.cit., p.16)
« ce qui est bon aujourd'hui est dangereux demain : une conduite toujours uniforme ne peut être utile. Le moins qu'on peut faire de leçons en forme, c'est le meilleur ; on peut insinuer une infinité d'instructions, plus utiles que les leçons mêmes, dans des conversations gaies. J'ai vu divers enfants qui ont appris à lire en se jouant : on n'a qu'à leur raconter des choses divertissantes qu'on tire d'un livre en leur présence, et leur faire connaître insensiblement les lettres ; après cela ils souhaitent d'eux-mêmes de pouvoir aller à la source de ce qui leur a donné du plaisir. » (Idem, chap.5, p. 44)
« il faut que le plaisir fasse tout. Ne les pressez pas ; vous en viendrez à bout, même pour les esprits communs ; il n'y a qu'à ne les point trop charger, et laisser venir leur curiosité peu à peu. » (Idem, chap. 6, p. 69)
« Enfin, saint Paul attache tellement en général leur salut (celui des femmes, des mères) à l'éducation de leurs enfants, qu'il assure que c'est par eux qu'elles se sauveront. » (Idem, chap.11, p. 118)

ont de l'esprit, s'érigent souvent en précieuses, et lisent tous les livres qui peuvent nourrir leur vanité ; elles se passionnent pour des romans, pour des comédies, pour des récits d'aventures chimériques, où l'amour profane est mêlé » (*Traité de l'éducation des filles*, op. cit. chap.2, p.10-11)[244]

Le modèle physiologique sur lequel s'appuie Fénelon est le même que celui de Cordemoy, très proche, il est vrai, de celui de Descartes. Selon eux trois, il y a une plasticité du cerveau plus grande pendant l'enfance, car celui-ci est plus mou, plus humide et donc plus impressionnable, la référence implicite du modèle est celle de l'impression d'un caractère dans de la cire molle, dans une pâte susceptible de durcir, dans le crépi d'une fresque susceptible de sécher, le cerveau des adultes étant, lui, à la fois plus dur et plus sec[245].

---

[244] Il y a des sujets qu'il vaut mieux que les filles n'abordent pas car leur esprit y est peu propre ce qui ne pourrait que les mettre en danger : « Elle ne peut d'ordinaire rien savoir qu'à demi ; elle est plus éblouie qu'éclairée par ce qu'elle sait ; elle se flatte de savoir tout, elle décide ; elle se passionne pour un parti contre un autre dans toutes les disputes qui la surpassent, même en matière de religion : de là vient que toutes les sectes naissantes ont eu tant de progrès par des femmes qui les ont insinuées et soutenues. » (*Avis à un dame de qualité*, op. cit., p.154)

[245] « La substance de leur cerveau est molle, et elle se durcit tous les jours ; pour leur esprit, il ne sait rien, tout lui est nouveau : cette mollesse du cerveau fait que tout s'y imprime facilement, et la surprise de la nouveauté fait qu'ils admirent aisément et qu'ils sont fort curieux. Il est vrai aussi que cette humidité et cette mollesse du cerveau, jointe à une grande chaleur, lui donnent un mouvement facile et continuel : de là vient cette agitation des enfants qui ne peuvent arrêter leur esprit à aucun objet, non plus que leur corps en aucun lieu. » (Ibidem, p.19). « Nous avons remarqué que le cerveau des enfants est tout ensemble chaud et humide, ce qui leur cause un mouvement continuel. Cette mollesse de cerveau fait que toutes choses s'y impriment facilement, et que les images de tous les objets sensibles y sont très vives. Ainsi, il faut se hâter d'écrire dans leur tête pendant que les caractères s'y forment aisément, mais il faut bien choisir les images qu'on y doit graver, car on ne doit verser dans un réservoir si petit et si précieux que des choses exquises : il faut se souvenir qu'on ne doit à cet âge verser dans les esprits que ce qu'on souhaite qui y demeure toute la vie. Les premières images gravées pendant que le cerveau est encore mou, et que rien n'y est écrit, sont les plus profondes : d'ailleurs elles se durcissent à mesure que l'âge dessèche le cerveau ; ainsi, elles deviennent ineffaçables ; de là vient que quand on est vieux on se souvient distinctement des choses de la jeunesse, quoique éloignées, au lieu qu'on se souvient moins de celles qu'on a vues dans un âge plus avancé, parce que les traces en ont été faites dans le cerveau lorsqu'il était déjà desséché et plein d'autres images. Quand on entend faire ces raisonnements, on a peine à les croire. Il est pourtant vrai qu'on raisonne de même sans s'en apercevoir. Ne dit-on pas tous les jours : j'ai pris mon pli, je suis trop vieux pour changer ; j'ai été nourri de cette façon ? D'ailleurs, ne sent-on pas un plaisir singulier à rappeler les images de la jeunesse ? Les plus fortes inclinations ne sont-elles pas celles qu'on a prises à cet âge ? Tout cela ne prouve-t-il pas que les premières impressions et les premières habitudes sont les plus fortes ? Si l'enfance est propre à graver des images dans le cerveau, il faut avouer qu'elle l'est moins au raisonnement. Cette humidité de cerveau qui rend les impressions faciles, étant jointe à une grande chaleur, fait une agitation qui empêche toute

Fénelon manifeste la même admiration devant les facilités qu'ont les enfants d'apprendre une langue, et d'abord la première, leur langue maternelle : « *Il apprend une langue qu'il parlera bientôt plus exactement que les savants ne sauraient parler les langues mortes, qu'ils ont étudiées avec tant de travail dans l'âge le plus mûr. Mais, qu'est-ce qu'apprendre une langue ? Ce n'est pas seulement mettre dans sa mémoire un grand nombre de mots ; c'est encore, dit saint Augustin, observer le sens de chacun de ces mots en particulier.* » « *l'enfant,* » dit-il, « *parmi ses cris et ses jeux, remarque de quel objet chaque parole est le signe ; il le fait, tantôt en considérant les mouvements naturels des corps qui touchent ou qui montrent les objets dont on parle, tantôt étant frappé par la fréquente répétition du même mot, pour signifier le même objet.* » (*Traité de l'éducation des Filles*, op. cit., chap.2, p. 14).

Fénelon nous donne ici une clef de sa convergence avec Cordemoy : St Augustin qui avec Descartes est une référence majeure pour comprendre leurs modèles éducatifs. Quand Fénelon écrit : « *de là vient que quand on est vieux on se souvient distinctement des choses de la jeunesse, quoi que éloignées, au lieu qu'on se souvient moins de celles qu'on a vues dans un âge plus avancé, parce que les traces en ont été faites dans le cerveau lorsqu'il était déjà desséché et plein d'autres images. Quand on entend faire ces raisonnements, on a peine à les croire. Il est pourtant vrai qu'on raisonne de même sans s'en apercevoir. Ne dit-on pas tous les jours : j'ai pris mon pli, je suis trop vieux pour changer ; j'ai été nourri de cette façon?* » (Ibidem, chap.5, p.44) c'est un renvoi presque explicite à la philosophie de Descartes sur la distinction entre souvenirs et réminiscences.

Dans la pensée pédagogique de Cordemoy l'éducation du corps tient une place non négligeable, les sujets de l'Etat réformé entretiennent tous une forme physique excellente qui témoigne des bienfaits de la formation qu'ils ont reçue et de la vie saine qu'ils mènent.

Dans son rêve De la Réformation d'un État, Cordemoy est accompagné de

---

application suivie. » (Fénelon, *Traité de l'éducation des Filles*, op. cit., chap. 5, p. 29).

Valentin Conrart âgé et peu ingambe. Son abasie devient le prétexte à un échange avec les ambassadeurs de l'Etat réformé tout aussi âgés mais ne se déplaçant qu'à pied, sur l'importance de l'éducation du corps. Aucun membre de ce royaume utopique ne pourrait se trouver dans l'état où se trouve Conrart de devoir se faire porter en chaise car l'excellente formation physique reçue dans la jeunesse les prémunit de tous les maux qui frappent la vieillesse des nations où l'intempérance commande aux conduites humaines. « *mais, comme j'avais un extrême désir de savoir ce que c'était que* l'Etat réformé *et pourquoi des Ambassadeurs allaient de la sorte, je me suis imaginé que Monsieur Conrart lui ayant dit, qu'on était fort étonné parmi nous de voir des Ambassadeurs à pied, il lui a répondu, qu'on s'étonnerait bien davantage parmi eux, si des hommes, pour vieux qu'ils fussent, avaient besoin d'être traînés par des chevaux, ou portés par d'autres hommes ; qu'ils n'auraient garde de choisir pour une ambassade des personnes qui ne pussent marcher, parce que dans l'Etat réformé, c'était un signe de n'avoir pas bonne tête, que d'avoir de mauvaises jambes ; et que tout homme qui avait su exercer son corps, et vivre sobrement, n'avait jamais de peine à marcher, même dans le plus grand âge.*[246] » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., pp.157-158, (p.17))

L'invalidité est donc le signe d'une conduite vicieuse ou d'un défaut d'éducation, Nicole dans ses *Essais de morale* représente un point de vue assez proche : « *Il n'est pas seulement nécessaire de former autant que l'on peut leur esprit à la vertu ; mais il est encore nécessaire d'y plier leur corps ; c'est-à-dire qu'il faut tâcher qu'il ne leur serve point d'empêchement à mener une vie réglée, et qu'il ne les entraîne point par son poids au dérèglement et au désordre. Car il faut savoir que les hommes étant composés d'esprit et de corps, le mauvais pli que l'on*

---

[246] « (…) Cela , Monsieur, n'est pas dit pour vous blâmer, car vous n'avez pas été élevé dans les exercices que nous sommes obligés de faire dans les premières années de nôtre vie : et tout modéré que vous êtes, vous pouvez être sujet à des maux que ceux de notre pays ne sauraient avoir, que par un défaut de leur conduite. Comme l'on songe fort à leur rendre la santé parfaite, on les accoutume dès la jeunesse à un grand exercice ; et on leur fait considérer comme de grands excès mille choses, qui sont si ordinaires parmi nous, que la plupart même des honnêtes gens, qui ne veulent pas manquer à ce qu'ils doivent à la société, ne s'en peuvent dispenser. Je ne me remets pas bien toute la suite de ce discours, ni ce qu'a répondu Monsieur Conrart : mais il m'a semblé qu'en ce moment je me suis mêlé à leur entretien, et qu'ayant dit que je n'étais pas surpris de voir appeler un pays, où l'on vit si régulièrement, l'Etat réformé, mais que je l'étais fort, de voir qu'on eût pu réformer ainsi tout un Royaume ; » (*De la réformation d'un Etat*, op. cit., pp158-159, (p.17))

donne au corps dans la jeunesse, est souvent dans la suite de la vie un très grand obstacle pour la piété. » (*Essais de morale*, II, op. cit., XXVII). Nicole semble s'attacher à une forme de conduite pieuse, alors que Cordemoy insiste davantage sur l'idée d'une hygiène de vie.

Cordemoy et Fénelon convergent encore quant à la pédagogie, sur un point essentiel : l'enseignement de l'histoire. Fénelon comme Cordemoy, fait de l'histoire un enseignement majeur, une discipline première. Comme Cordemoy il préconise le recours à l'histoire plutôt que l'apprentissage de finesses théologiques ou métaphysiques difficiles à comprendre et à retenir :

« *Il faut ignorer profondément l'essentiel de la religion, pour ne pas voir qu'elle est toute historique : c'est par un tissu de faits merveilleux que nous trouvons son établissement, sa perpétuité et tout ce qui doit nous la faire pratiquer et croire. Il ne faut pas s'imaginer qu'on veuille engager les gens à s'enfoncer dans la science, quand on leur propose toutes ces histoires ; elles sont courtes, variées, propres à plaire aux gens les plus grossiers. Dieu, qui connaît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a formé, a mis la religion dans des faits populaires, qui, bien loin de surcharger les simples, leur aident à concevoir et à retenir les mystères. Par exemple, dites à un enfant qu'en Dieu trois personnes égales ne sont qu'une seule nature : à force d'entendre et de répéter ces termes, il les retiendra dans sa mémoire ; mais je doute qu'il en conçoive le sens. Racontez-lui que Jésus-Christ sortant des eaux du Jourdain, le père fit entendre cette voix du ciel : c'est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance ; écoutez-le. Ajoutez que le SAINT-ESPRIT descendit sur le Sauveur en forme de colombe ; vous lui faites sensiblement trouver la trinité dans une histoire qu'il n'oubliera point. Voilà trois personnes qu'il distinguera toujours par la différence de leurs actions : vous n'aurez plus qu'à lui apprendre que toutes ensemble elles ne font qu'un seul Dieu.* » (Ibidem, chap.6, p. 64).

Comme pour Cordemoy encore, Fénelon insiste sur le caractère narratif de l'Histoire, ce sont des histoires à raconter, qui rendent sensibles au jeune élève

---

des notions difficiles à comprendre par la seule raison, sauf qu’elles devraient l’être par le cœur, du moins si l’on en croyait Pascal.

Chapitre II

De l’éducation du prince à celle des sujets ou l’éducation généralisée des académies de l’Etat réformé

Au 17ème siècle l’éducation reste limitée à un petit nombre de privilégiés, elle ne concerne que très peu le peuple qui n’a accès qu’à quelques écoles paroissiales dites de charité où des rudiments de chants religieux et de latin d’église sont enseignés. Ces écoles de charité sont réparties très inégalement sur le territoire du royaume, certaines provinces n’avaient pas une école pour vingt villages, les ville étant généralement plus favorisées[247].

Les Petites Ecoles de Port-Royal comme les écoles des Frères de la Doctrine Chrétienne, institution créée en 1684, l’année de la mort de Cordemoy, restent des exemples très minoritaires d’une tentative de renouvellement de l’enseignement élémentaire.

L’enseignement reste centré sur une conception d’un humanisme sclérosé qui ignore tout le corpus des oeuvres scientifiques de l’antiquité privilégiant excessivement le latin au détriment du français, ignorant les bouleversements contemporains des révolution galiléennes, cartésiennes, képlériennes ainsi que les auteurs contemporains comme ceux du siècles précédent. Il reste réservé à une élite et consacre des privilèges considérés comme naturels.

L’éducation du prince est le modèle de ce que doit être une transmission de savoir nécessaire, elle porte en elle la manifestation d’une effectivité, le prince est sensé mettre en actions les contenus de l’enseignement reçu.

Celui qui sera le précepteur de Louis XIV, Lamothe Le Vayer, montre que l’importance de l’éducation du prince est liée à la nature de sa personne. Selon lui, si l’on corrompt le prince c’est le peuple tout entier que l’on corrompt. Il compare ceux qui exercent leur mauvaise influence sur ceux qui seront amenés à gouverner les peuples comme rois, à des empoisonneurs de sources, car ce n’est pas une seule personne qu’ils perdent mais des millions d’individus. « *De-là*

---

[247] *Histoire de l’éducation*, Roger Gal, PUF, coll. Que sais-je ?, chap. VI, p.67

vient, qu'ainsi que jetant du poison dans une fontaine publique, on se rend bien plus coupable, que si on en versait seulement dans le breuvage de quelques particuliers; ceux aussi qui corrompent les mœurs naissantes d'un jeune Prince, comme une source du bien public, sont bien plus détestables, que si leur maléfice ne s'étendait que sur des personne communes. Car cette flatteuse coutume de suivre toujours les inclinations de ceux qui dominent, a été de tout temps si puissante, que quand elles ont été vertueuses, celles de leurs sujets n'ont guères été portées qu'au bien. Et l'on a observé, qu'au contraire les habitudes dépravées de quelques Rois ont entièrement perverti le naturel de la multitude. » (Lamothe Le Vayer, *Instruction Du Prince*, Oeuvres, tome 1, partie 1, 1756, page 4-- 5)

Le roi étant de nature quasi divine, son pouvoir est comparé par Lamothe Le Vayer à celui de Dieu sur sa création. Comme Dieu édicte les lois de la nature, le roi édicte celles du royaume[248]. Comme Dieu n'est pas soumis aux lois qui régissent sa création, le roi n'est pas lié aux lois qui régissent son royaume. Mais Dieu fait en sorte de ne pas interrompre le cours de l'univers et donc en respecte les lois. Suivant ce modèle divin, le roi serait avisé de ne pas violer le commandement des lois qu'il a lui-même édictées. Ainsi n'étant point soumis à la force coactive des lois, il s'efforce cependant d'en respecter l'exercice. « *Dieu même, de qui ils tiennent toute l'autorité qu'ils exercent ici bas, obéit aux lois de cette raison éternelle qui vient de lui ; et nous ne voyons guères qu'il contrevienne à celles du monde, qui est l'ouvrage de ses mains. Les plus grands Potentats le doivent imiter en cela, et se dispenser aussi rarement des lois mêmes de leur Etat, que Dieu de celles de la Nature ; n'usant des prérogatives de leur Toute-puissance, que comme il fait des miracles, c'est-à-dire fort rarement, et en de très importantes occasions. Car il faut tenir pour autant de blasphèmes, les reparties de La Nouë et d'Antoine de Leve à leurs Maîtres, qu'il voulaient porter à faire de mauvaises actions. Celui-là touché du reproche de son Roi, de lui*

[248] Voir aussi Jean Bodin : « Car si la justice est la fin de la loi, la loi œuvre du Prince, le Prince est image de Dieu, il faut par même suite de raison, que la loi du Prince soit faite au modèle de la loi de Dieu. » (*Les six livres de la République*, livre premier, chapitre VIII, op. cit., p.112)

avoir conseillé ce qu'il n'eût pas voulu faire, dit brusquement, que quant à lui il avait une âme à sauver. Et le dernier eut la hardiesse de prononcer à Charles-Quint, que si la conscience le retenait de faire quelques actions de peu de justice, il devait au même temps renoncer à l'Empire. » (Idem, p.118).

Proche de Gassendi, d'un scepticisme profond concernant les institutions humaines et leur relativité, Lamothe Le Vayer se prononce pour l'absolutisme. En même temps on comprend bien que cette comparaison du prince et de Dieu, va dans le sens d'une invalidation de l'arbitraire du pouvoir. De même que ce Dieu raisonnable limite son action pour respecter les lois de la nature qu'il a édictées, ainsi le monarque repensé par Lamothe Le Vayer limite son pouvoir aux lois de son royaume. Paradoxalement, la comparaison du monarque à Dieu va dans le sens d'une limitation et esquisse l'idée d'une monarchie constitutionnelle. Dieu, lui-même, repensé par les lumières au siècle suivant, deviendra cette représentation d'un pouvoir absolu dont l'effectivité se limite aux raisons qu'en donnent les nouvelles sciences[249].

L'éducation du prince prend son sens dans ce cadre, le vaste programme que prévoit Lamothe Le Vayer est une image de la connaissance de Dieu et de l'intérêt qu'il porte à sa création. Le programme de Lamothe Le Vayer est encyclopédique, il parcourt l'ensemble des connaissances de son temps quand même il dit que le prince ne doit pas être un savant. Il se distingue de Cordemoy par l'importance et l'ampleur des connaissances qu'il entend transmettre au prince.

On ne trouve pas dans les opuscules de Cordemoy une corrélation aussi forte entre pouvoir royal et pouvoir divin, mais l'éducation princière joue un rôle important quand bien même elle n'est pas explicitement distinguée de l'éducation des élites, celle dont on voit le programme dans *L'Etat Réformé*. Certes, elle ne doit pas être celle d'un savant, et l'histoire doit y occuper une place majeure comme on le voit dans l'opuscule *De la nécessité de l'Histoire*,

---

[249] Etienne Thuau note ainsi : « Au XVIIe siècle, peut-on parler d'un accord des pensées quand on voit par exemple l'idée de droit divin entendue dans des sens opposés, tantôt comme un frein, tantôt comme un renforcement du pouvoir ? » (Etienne Thuau, in op. cit., p.32)

elle est destinée à faire du monarque un homme d'action plus que de réflexion, l'instrument d'une raison dont il suit et exprime les principes plus qu'il n'est l'expression incarnée de celle-ci. Lamothe Le Vayer laisse à Dieu les miracles occasionnelles comme au monarque d'outrepasser à l'occasion les lois du royaume. Cordemoy semble refuser cette limitation, l'occasionalisme dont il est un des penseurs le plus radical, fait de toute cause naturelle un miracle de la volonté particulière de Dieu, nous avons observé, plus haut, quelque unes des marques de l'occasionalisme de Cordemoy dans sa pensée politique.

Le pouvoir du monarque n'est pas plus grand chez Cordemoy que chez Lamothe Le Vayer, il est sans doute plus centralisé et plus concentré. Nulle trace dans l'utopie *De la Réformation d'un État* de ceux qui pourraient être des pairs du royaume, de grands aristocrates gouvernant leurs terres, y jouissant d'un pouvoir d'exception, y rendant la justice en leur nom. La noblesse semble avoir disparu, elle n'est pas même évoquée. Il semble y avoir, dans l'Etat Réformé, une sorte d'uniformité des conditions, la hiérarchie sociale est fondée sur une échelle des responsabilités et non pas sur la naissance[250]. Tous les élèves des Académies de l'Etat Réformé semblent avoir un mérite égal et paraissent tous pouvoir, avec le temps, remplir les charges les plus hautes. L'éducation reçue et elle seule, autorise suivant compétence et âge, à occuper telle responsabilité. Le roi devient une forme d'exception dont on ne peut et ne veut pour l'instant pas se passer,

---

[250] N'est-ce pas cette égalité des conditions que suggère La Bruyère dans *Les Caractères* : « Les grands ne doivent point aimer les premiers temps : ils ne leur sont point favorables; il est triste pour eux d'y voir que nous sortions tous du frère et de la soeur. Les hommes composent ensemble une même famille : il n'y a que le plus ou le moins dans le degré de parenté. » (*Les Caractères*, « Des Grands », IX, 47, I). Au cœur de l'utopie l'on retrouve le mythe de l'origine. Carlo Ginzburg montre dans son travail basé sur le procès d'inquisition d'un meunier frioulan à la fin du 16[ème] siècle combien cette croyance en un passé mythique de perfection et d'égalité des conditions modèle les aspirations populaires : « C'est seulement dans les périodes de transformations sociales aiguës qu'émerge l'image, généralement mythique, d'un passé différent et meilleur. Un modèle de perfection devant lequel le présent apparaît comme une décadence et une dégénération. "When Adam delved and Eve span / Who was then a gentleman?" (proverbe célèbre, dont la diffusion est attestée depuis la révolte des paysans anglais en 1381) La lutte pour transformer l'ordre social devient alors une tentative consciente pour retourner à ce passé mythique. » (Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Editions Aubier – Histoires, Flammarion, Paris, 1980, 40, p.122)

comme Dieu lui-même jusqu'à Laplace au siècle suivant, quoique les libertins du 17ème siècle en aient déjà fait l'économie. Il y a une omniprésence voire une omnipotence qui cache, en fait, une manière d'évanouissement. L'éducation du prince le soumet bien davantage à une règle commune qu'elle ne le particularise, elle le conforme à une raison commune dont il vaudra mieux pour lui qu'il suive les principes.

L'occasionalisme ramène la multitude des causes agissantes dans la nature à la seule volonté de Dieu, il y a donc une centralité de l'effectivité du pouvoir d'agir dans l'univers physique voulu par Dieu lui-même, comme il y a une centralité du pouvoir royal puisque toute puissance d'agir remonte au roi à l'occasion des délégations de pouvoir qu'il accorde à ceux qui le représentent. Le monarque occupe un lieu central vers lequel remonte linéairement tous les points de la périphérie, il occupe ce lieu de puissance mais il ne l'est pas, Cordemoy montre d'abondance, dans son *Histoire de France* comme dans ses *Maximes tirées de l'Histoire*, que bien des souverains ont été en défaut de cette puissance dont ils occupent le lieu.

Le prince idéal de l'Etat Réformé, dont il dresse succinctement le tableau dans l'opuscule *de l'Etat Réformé*, est une forme de modèle étatique, de référence absolue ou de point d'origine à partir duquel l'Etat Réformé se gouverne comme de lui-même. A preuve, les ambassadeurs que met en scène Cordemoy, ne mentionnent à aucun moment l'actuel monarque qui les gouverne, il n'est question que du Prince parfait qui réforma leurs institutions, mais depuis, maintenant strictement la lettre des lois édictées par ce souverain, ils paraissent se gouverner d'eux-mêmes. Cordemoy bien sûr, mais le propos n'est-il pas convenu, s'aperçoit à son réveil, que ce prince de l'Etat Réformé, n'était autre, dans son rêve, que Louis XIV lui-même. Mais l'idéalité de l'Etat Réformé n'est-il pas que ce lieu de la puissance serait occupé par un mort dont on maintient la présence par le respect des institutions dont il est l'origine, comme si la personne royale s'était fondue, infusée, à travers l'enseignement, dans les juges, les prêtres, les soldats et les officiers chargés de l'impôt, formés dans les académies ?

Cordemoy écrit de ces académies publiques « *qu'il y a toujours sur la principale porte de chacune des Académies, un buste du Prince, qui réforma le pays, et qui le mit par ses sages lois, dans le repos où il a duré depuis. On a voulu par-là perpétuer la mémoire de ce jeune Héros ; et l'on a cru que c'était surtout en ce lieu, qu'il en fallait laisser des monuments. En effet, c'est par l'institution des Académies, qu'il a trouvé le secret de faire de bons citoyens ; et c'est la belle éducation qu'on y donne à tous les enfants, qui nous a si bien accoutumé à toutes les vertus, sans lesquelles on ne saurait aimer, ni conserver le repos de la patrie.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.180, (p.26))

Ainsi le prince originaire s'est comme introduit dans tous les rouages de l'Etat, comme si au lieu d'un absolutisme monarchique on aboutissait à un absolutisme étatique. Il n'est plus question d'enseignement du prince dans *De la Réformation d'un État*, le seul texte des opuscules qui traite explicitement de l'éducation du prince est *De la nécessité de l'Histoire, de son usage ; et de la manière, dont il y faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un Prince.* Les académies de l'Etat Réformé, forment les cadres de l'Etat, et l'une des premières tâches des élèves qui y sont placés dès l'âge de cinq ans, sera d'apprendre par cœur l'ensemble du corps des lois qui régissent le dit Etat Réformé. Cette transmission par l'apprentissage de l'ensemble du corpus juridique est une assimilation, une absorption de la personne du roi. Chacun s'incorpore une part de la puissance originelle du prince fondateur comme dans un repas totémique, l'éducation n'est-elle pas nourriture ![251] Et c'est encore ce mot de nourriture qu'emploie très largement Lamothe Le Vayer quand il en veut parler, jusqu'à restituer dans le parfait fonctionnement de la machine étatique, la

---

[251] Elle l'est très certainement pour Bernard Lamy qui s'exprime ainsi dans ses *Entretiens sur les sciences..* :« (…) il en est de l'étude comme des viandes qui ne nourrissent qu'après qu'elles ont été *digérées* en l'estomac. *Il* faut *que les études se changent en notre substance*, et que par des réflexions sur ce que nous avons lu ou entendu, nous fassions entrer avant dans notre esprit, et que nous y attachions des maximes solides, des vérités claires, qui le nourrissent et le fassent, pour ainsi dire, croître à mesure que nous étudions. C'est là ce qui nous peut rendre fort dans les sciences : c'est ce qui s'appelle profiter de l'étude. » (*Entretiens sur les sciences, dans lesquels, outre la méthode d'étudier, on apprend comment l'on doit se servir des sciences pour se faire l'esprit juste et le cœur droit et pour se rendre utile à l'Eglise*, Paris, 1683, réédition de 1684 à Bruxelles, IIIe Entretien, p.79-80.

personne même du monarque originel.

Statufié à l'entrée des Académies, image totémique d'une paternité constitutionnelle le roi idéal de l'Etat réformé est assimilé, dévoré, ingurgité par les élèves qui apprennent par cœur le corps constitué des lois dont le corps royal est l'incarnation. Comme le *Totem et Tabou* de Freud le *De la Réformation d'un État* met en place un mythe de l'origine du politique[252]. Nous avons vu combien nourriture et éducation se recoupaient dans la pensée de Cordemoy, on mange du signe comme on dévore des viandes[253]. L'aliment est arbitraire comme le signe puisqu'il est aussi étranger à la substance de celui qui l'ingère avant qu'il ne l'assimile, que le signe à l'idée de l'âme avant qu'elle ne l'identifie.

L'Etat Réformé a atteint un état de perfection, Cordemoy parle de repos de la patrie, l'éducation des académies publiques permet de maintenir cet état de repos. Dans cet état l'existence du monarque est maintenue par le souvenir, les monuments à sa mémoire, les académies sont vouées à prolonger son œuvre, le roi reste présent comme une forme de point à quoi tout remonte : des institutions de la justice comme de l'armée, du fisc ou de la religion, mais il paraît n'avoir plus d'existence réelle, charnelle, un pur lieu central, un barycentre permettant l'immobilité d'un équilibre en repos.

L'Etat Réformé de Cordemoy annonce certaines formes d'états modernes, bâti sur un corps d'officiers royaux, une sorte de fonction publique généralisée, instruits et formés dans des académies qui sont l'institution première du royaume puisqu'elles en assurent la pérennité. Sans doute Cordemoy emprunte-t-il aux modèles utopiques qui l'ont précédé le caractère systématique de l'organisation du pouvoir, sa transmission par délégation, le contrôle de son exercice, la gestion de l'ensemble des besoins ainsi que l'uniformisation des convictions religieuses et, on peut l'imaginer comme une conséquence, celle aussi des pensées.

Cette exigence de rationalisation de l'Etat est manifeste dans la volonté

---

[252] Freud, *Totem et Tabou,* Petite Bibliothèque Payot, « Le retour infantile du totémisme », 5, p.161 et ss.

[253] Dans le sens général d'aliments.

d'uniformiser l'impôt, cette même volonté que l'on rencontrera un peu plus tard chez Vauban et Boisguillebert[254]. La nécessité de réformer l'impôt renvoie pour les trois auteurs au même constat, la pérennisation d'un mode de financement des besoins du royaume trop complexe, occupant trop de personnes, autorisant le détournement de trop de fonds[255]. Pour Cordemoy comme pour les autres il s'agit de voir disparaître fermiers généraux et traitants mais à la différence des deux autres, Cordemoy ne généralise pas la dîmes comme Vauban, ou l'impôt sur les revenus de la terre comme Boisguillebert mais la capitation[256], c'est-à-dire

---

[254] Cordemoy ne part pas, comme Vauban et Boisguillebert d'un état de la misère du royaume dont la cause serait l'incohérence et l'injustice de l'imposition, ainsi dans *:le détail de la France* de Boisguillebert, l'auteur constate une baisse générale de la consommation dans le royaume qu'il attribue à la façon dont sont levés les impôts de la taille et des aides : « Ainsi, pour trouver les causes de la ruine de la France, il ne faut que découvrir celles de la ruine de la consommation […] La consommation a cessé, parce qu'elle est devenue absolument défendue et absolument impossible. Elle est *défendue*, par l'incertitude de la Taille, qui étant entièrement arbitraire, n'a point de tarif plus certain que d'être payée plus haut plus on est pauvre … ».(Boisguilbert, *Le détail de la France*, édité par M. Eugène Daire, réimpression de l'édition de 1843, Osnabrück, Otto Zelle, 1966, chap.II, p.180-181 [32-33]) Il met en évidence des mécanismes d'interaction économique, comment la mévente d'un certain produit en un lieu peut entraîner en cascade l'écroulement d'un marché en un autre lieu : « il suffit qu'il se rencontre deux sacs de blé plus qu'il ne faut pour la consommation ordinaire, et que le marchand est obligé de vendre à quelque prix que ce soit, pour apporter une extrême diminution au prix des blés dans un marché ; et s'il en arrive de même dans les marchés suivants, ce mal va toujours en augmentant, et après s'être communiqué à la contrée, il gagne les pays les plus éloignés : ainsi le vin qui se consommait autrefois, par le transport qui s'en faisait aux pays où il manquait, et les autres marchandises qu'on en rapportait en contre échange, pour faire au moins valoir la voiture du retour, ne pouvant plus passer, par les raisons traitées ci-dessus, non seulement deviennent en pure perte au propriétaire, mais encore ruine celle des voisins, qui les eussent pu faire consommer sur le lieu, parce que le prix en étant avili par cette grosse abondance, il ne peut pas même suffire pour les frais des façons, qui sont toujours les mêmes. » (Boisguilbert, *Le détail de la France*, édité par M. Eugène Daire, réimpression de l'édition de 1843, Osnabrück, Otto Zelle, 1966, chap.XIV, p.201 [53]) Mais la présentation générale de l'inégalité de l'impôt que fait Cordemoy a comme implicite ou pré requis l'établissement des mêmes faits, l'appauvrissement des sujets de l'Etat.

[255] Voici le constat que fait Cordemoy : « que quand on ne fait pas les levées par tête, on lève un si grande quantité de droits sur tant de différentes choses, si inégalement, eu égard aux personnes, ou aux biens, par tant de mains différentes, et par conséquent avec si peu d'ordre, que le peuple est toujours opprimé ; les fripons toujours riches ; et le Prince toujours si incommodé, que ne pouvant rien entreprendre, l'Etat est toujours en proie. » (*De la réformation d'un Etat*, op. cit., pp.173-174, [177-178], (p.24))

[256] Boisguilbert se ralliera dans son *Factum de France* à l'idée d'une capitation généralisée, très proche, donc, du constat et des idées de Cordemoy : « On a dit au commencement de ses mémoires, que les princes les plus riches étaient ceux qui avaient moins de genres de tributs, et qui passaient plus droit en leurs mains, sans poser nulle part au sortir de celles de leurs peuples. Or pour en former un de ce genre, il n'est point nécessaire de faire rien de nouveau, il n'y a qu'à s'adresser à la capitation, qui a d'abord ces deux qualités de passer droit sans frais des mains des peuples en celles du monarque ; et pour lui faire atteindre jusqu'au niveau de ses besoins

l'impôt par tête, un peu comme celui sur les foyers que préconisait Boisguillebert en même temps que celui sur les revenus de la terre[257]. La capitation pour Cordemoy doit frapper également riches et pauvres, et à hauteur égale, mais les pauvres qui ne peuvent la payer et qui sont sous la puissance de riches qui les emploient, ne la paient pas. En contrepartie ceux qui les emploient l'acquittent à leur place, ou ceux sur le diocèse de qui ils vivent, qui leur doivent, en outre, la nourriture[258] : « *je crois vous devoir expliquer plus précisément ce que c'est que*

---

dans la conjoncture présente : ce qu'elle ne fait pas à beaucoup près, quoique ce fût l'intention des fondateurs portée même par le titre de son établissement, il n'est pas tant nécessaire de la perfectionner, que de la faire cesser d'être ridicule. »(Boisguilbert, *Factum de France*, Chapitre 11, édité par M. Eugène Daire, réimpression de l'édition de 1843, Osnabrück, Otto Zelle, 1966, p.334, [186])

[257] Boisguilbert a changé dans sa pensée d'une réforme de l'impôt, il a d'abord imaginé dans *Le Détail de la France sous le règne présent* une meilleure répartition de la taille, impôt complexe et dont la définition variait d'une province du royaume à l'autre, elle était dans plusieurs d'entre elles, un impôt foncier. Dans le factum il prônera, au contraire, la généralisation de la capitation comme Cordemoy : « Mais ensuite, l'injustice s'étant introduite avec la hausse dans la répartition des tailles ; en sorte, qu'on accablait les pauvres pour soulager les riches, cela produisait la difficulté des paiements, et l'occasion au receveur de demander des remises pour le dédommager des avances. Ainsi il est de leur intérêt que la taille aie toujours une montre de difficulté de paiement ; ce qui ne serait pas, étant justement repartie. Car bien loin de ruiner personne de cette sorte, elle est bien au dessous de ce qu'elle pourrait être, sans faire la moindre peine. Il n'en faut point d'autre preuve que les lieux taillables, comme les petites villes, qui ont obtenu du roi le pouvoir de mettre leur taille en tarif ; c'est-à-dire, au lieu d'une capitation très injuste, et telle qu'on l'a décrite ci-devant, la faculté de la mettre sur les denrées qui se consomment sur le lieu, par où toute injustice est évitée. » (Boisguilbert, *Le détail de la France sous le règne présent*, présentation de M.Eugène Daire, réédition de 1843, Osnabrück, 1966partie II, chapitre 2, p.191, [43])

[258] La partition de la société en corps de métiers qu'opère Cordemoy détermine son choix de la capitation comme impôt généralisé, le compte se fait par tête quand même certains paient pour d'autres dont ils ont la charge, l'ensemble des sujets est considéré comme un troupeau et l'on détermine la valeur de l'impôts par addition du nombre des contribuables. Pour Vauban comme pour Boisguillebert c'est la circulation de la marchandise qui détermine la richesse du pays, l'impôt doit être mesuré à cette circulation sans l'entraver. La vision de la société est tout autre, pas de partition cloisonnante des métiers et conditions sociales, ce que consomme le manœuvre rejaillit sur tout le reste des « professions du corps de l'Etat », jusqu'au roi lui-même : « En effet, un journalier n'a pas plutôt reçu le prix de sa journée, qu'il va boire une pinte de vin, étant à un prix raisonnable ; le cabaretier en vendant son vin en rachète du fermier ou du vigneron ; le vigneron en paye son maître qui fait travailler l'ouvrier, et satisfait sa passion à bâtir, ou à acheter des charges, ou à consommer de quelque manière que ce puisse être, à proportion qu'il est payé de ceux qui font valoir ses fonds ; que si ce même vin, qui valait quatre sous la mesure, vient tout d'un coup par une augmentation d'impôt à en valoir dix, ainsi que nous l'avons vu arriver de nos jours ; le journalier voyant que ce qui lui resterait de sa journée ne pourrait pas suffire pour nourrir sa femme et ses enfants, se réduit à boire de l'eau, comme ils font presque tous dans les villes considérables, et fait cesser par là la circulation qui lui fournissait la journée, et est réduit à l'aumône, non sans blesser les intérêts du roi, qui avait sa part à tous les pas de cette circulation anéantie. Il en va de même des autres denrées, n'y en ayant aucune dont

les capitations. C'est ce que paie chaque personne pour les charges, et les nécessités de l'Etat. Les moindres personnes paient autant que les plus riches : mais ceux qui en ont d'autres sous leur puissance, paient pour eux ; et s'il y a des pauvres en un Diocèse, ils sont comptés ; et leurs capitations son rejetées sur les Bénéficiers, qui paient outre cela, la nourriture, et l'entretien des Invalides. Que s'il y a des pauvres qui puissent travailler, et qui n'aient pas eu assez d'industrie pour apprendre un métier, les Bénéficiers, ainsi que je l'ai dit , sont chargés de leur nourriture, et de leur capitation. Mais on emploie ces pauvres, qui peuvent travailler, aux ouvrages publics : ainsi il n'y a point de mendiants. Ceux qui ont le plus grand train, paient le plus ; et le revenu des Bénéfices est le mieux employé, qu'il le puisse être. » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p. 171, [175], (p.23))[259]

---

l'anéantissement de la consommation, causée par les désordres marqués ci-devant, ne fasse d'abord cesser dix ou douze sortes de métiers, qui roulaient tous sur ce premier principe, et ne rejaillisse ensuite par contrecoup, et sur le roi, et sur tout le reste des professions du corps de l'Etat : et bien que l'argent demeure, il cesse, faute de circulation, de fortifier aucun revenu, et est comme s'il était mort à l'égard du pays. » (Boisguillebert, op. cit., chap. XIX, p.212 [64]. Si Boisguillebert finit par adopter la capitation comme impôt plus juste, il le fait pour des raison différentes de celles de Cordemoy, pour favoriser la circulation des marchandises en ne les taxant pas, mais cette circulation décloisonne la société, alors que pour Cordemoy la capitation oblige chacun à rester dans les limites de son appartenance sociale, le patron payant la capitation pour ses ouvriers, le propriétaire foncier pour les paysans travaillant sur ses terres, etc.

[259] On comparera avec ce qu'écrit Vauban à propos de son projet d'une dîme royale généralisée, dans son essai *La Dîme royale* : « en effet, l'établissement de la *Dîme royale* imposée sur tous les fruits de la terre, d'une part, et sur tout ce qui fait du revenu aux hommes, de l'autre, me paraît le moyen le mieux proportionné de tous ; parce que l'une suit toujours son héritage qui rend à proportion de sa fertilité, et que l'autre se conforme au revenu notoire et non contesté. C'est le système le moins susceptible de corruption de tous, parce qu'il n'est soumis qu'à son Tarif, et nullement à l'arbitrage des hommes.
La dîme ecclésiastique, que nous considérons comme le modèle de celle-ci, ne fait aucun procès, elle n'excite aucune plainte, et depuis qu'elle est établie, nous n'apprenons pas qu'il s'y soit fait aucune corruption ; aussi n'a-t-elle pas eu besoin d'être corrigé.
C'est celui de tous les revenus qui emploie le moins de gens à sa perception, qui cause le moins de frais, et qui s'exécute avec le plus de facilité de douceur. » (page 52 -- 53 [40 – 41]), plus loin : « le roi ne dépendrait plus des traitants, il n'aurait plus besoin d'eux, ni d'établir aucun impôt extraordinaire, de quelque nature qu'il puisse être, ni de faire jamais aucun emprunt, parce qu'il trouverait dans l'établissement de cette dîme et des deux autres fonds qui lui seraient joints, dont il sera parlé ci-après, de quoi subvenir à toutes les nécessités extraordinaires qui pourraient arriver à l'État. » (page 54 [42]) (Vauban, *Projet d'une dîme royale*, édition commentée par M. Eugène Daire, réimpression de l'édition de 1843, Osnabrück, Otto Zeller, 1966)

La référence à Platon en ouverture de l'opuscule *De la Réformation d'un État*, devrait être une indication de la source d'inspiration de l'auteur - rêveur de l'utopie présentée. Nous avons vu, dans un chapitre précédent, que cette référence n'est pas vraiment respectueuse de la pensée du philosophe grec, ou, plutôt, qu'elle mêle platonisme et aristotélisme. Mais l'importance accordée à l'éducation, le fait d'ôter très jeunes les enfants à leurs familles sont des points communs au texte de *La République* de Platon et à celui de *De la Réformation d'un État* de Cordemoy. Platon, nous l'avons dit, est d'ailleurs plus radical que Cordemoy qui parle d'ôter les garçons dès l'âge de cinq ans à leurs familles, puisqu'il préconise une destruction de la famille, les enfants ne doivent pas connaître leurs parents ni ceux-ci leurs enfants, ils sont dès la naissance pris en charge par les gardiens de la cité qui les orientent vers telles ou telle formation suivant les qualités ou les défauts qu'ils leur découvrent. Une telle sélection n'existe d'ailleurs pas dans l'Etat Réformé de Cordemoy, tous semblent posséder les mêmes aptitudes. « *Dès que les enfants ont cinq ans accomplis, on les mène au Magistrat, pour les faire présenter au grand Maître de l'Académie. Il y demeurent nécessairement jusqu'à vingt ans, si quelques notables incommodités ne les en empêchent ; et ils ne peuvent (comme je pense vous l'avoir déjà dit) entrer en aucune charge de l'Epée, de la Robe ou des Finances, ni dans aucune fonction Ecclésiastique, qu'ils n'aient fait ce temps d'exercice.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.182, (p.27)).

L'encadrement très strict du commerce, la défiance à l'égard des hommes d'argent est un autre point commun avec Platon, mais plus qu'à Platon on peut penser à une forme de colbertisme, les activités et la résidence des commerçants sont exclusivement réservées à certains quartiers, on enferme, on délimite, on contrôle, on reste loin du mercantilisme commercial qui se développe à cette époque en Angleterre[260]. Proches des académies se trouvent les paysans, il

[260] « Le mercantilisme anglais pour sa part est dit "commercial" car c'est l'activité marchande en elle-même qui est utilisée pour drainer les métaux précieux, en s'appuyant sur la puissance

faudrait plutôt dire des agriculteurs voire des ingénieurs agronomes, tant Cordemoy ne mentionne que leur rôle de transmettre des connaissances concernant plantes et cultures. Les grands absents sont les manufacturiers, la production de biens semble n'occuper qu'une place réduite dans l'Etat Réformé contrairement à l'Etat colbertiste où elle joue un rôle déterminant, que l'on songe aux cités ouvrières construites auprès des manufactures crées par Colbert, comme Villeneuvette dans le département de l'Hérault en Languedoc. Cordemoy concentre les activités commerciales de la façon que Colbert concentrait les activités de production manufacturière mais il ne mentionne pas ces dernières.

Contrairement aux agronomes, les commerçants n'ont rien à apprendre aux élèves des académies on limite même les contacts qu'ils pourraient avoir avec la population[261]. « *(les Marchands en détail) dans chaque quartier sont tous en un même endroit ; et ceux de même marchandise sont associés : ce qui ne peut faire craindre de monopole, attendu que l'on met toujours le taux aux denrées.*

Mais afin qu'en chaque quartier ni les ouvriers, ni les marchands en détail ne se mêlent point trop avec les bourgeois, tous les ouvriers et les marchands en

---

de la flotte anglaise. Ainsi Cromwell promulgue-t-il l'Acte de navigation de 1651 (suivi de celui de 1660) qui en est l'un des éléments centraux, puisqu'il vise à réserver à la flotte anglaise le transport des marchandises entrant et sortant des ports britanniques et le commerce avec ses colonies. Il taxe également les importations de céréales, afin de protéger les producteurs anglais (premières ***corn laws***), développe les voies de communication, cherche à accentuer, la mainmise anglaise sur l'Ecosse et l'Irlande, et engage le combat contre ses rivaux hollandais. Cette politique agressive à l'égard de l'extérieur sera poursuivie à la fin du siècle et au début du suivant, puisque l'Angleterre se heurtera à plusieurs reprises à la Hollande, à l'Espagne et à la France, avec pour objectif de s'assurer la suprématie maritime dans le commerce lointain, et d'évincer la France des Indes orientales et d'Amérique du Nord. Ainsi, il ne s'agit pas de développer une politique protectionniste stricte qui viserait à interdire les importations, mais plutôt de prendre les mesures qui permettent aux exportations de toujours être supérieures aux importations. D'une façon générale, il convient pour cela de maîtriser les coûts de production, donc de maintenir aussi bas que possible à la fois le taux de salaire (d'où des recommandations populationnistes) et le taux d'intérêt (avec une insistance marquée pour une politique de taux d'intérêt faible) »
(Giancarlo Giannini, *La macroéconomie*, site Internet de l'auteur :
http://giannini.club.fr/shuttle/macro/index.htm#plan)

[261] Cordemoy comme les autres membres du Petit Concile semblent se méfier des commerçants dont la mauvaise influence et les pratiques illicites sont toujours soupçonnées : « Tout est faux et mensonger chez un marchand, dit le Petit concile : ses paroles, son aunage, sa balance. Comme les dévots de la Compagnie du Saint – Sacrement, le Petit Concile mettrait volontiers les marchands, leurs produits et leurs prix sous surveillance. » (François Xavier Cuche, *Une pensée sociale catholique*, op. cit., p.57) Carlo Ginzburg retrouve cette même défiance dans les utopies paysannes (op. cit., 58, p.164)

détail d'un quartier, sont en des endroits séparés et fermés.

La dernière chose que je voulais vous dire, est qu'en chaque quartier il y a un, ou plusieurs hospices, pour recevoir les voyageurs, où tout est vendu par un Officier préposé par le Magistrat. On attache un tarif à la porte de l'hospice, où le prix de chaque chose est écrit ; et si l'Officier en prend davantage, qu'il n'est taxé, ou s'il falsifie le tarif, il est puni de mort. Quant à la maison et aux meubles, ils appartiennent aux bourgeois propriétaires des maisons du quartier, qui sont obligés de bien entretenir l'hospice de tous les meubles nécessaires, sans que cela augmente le prix des vivres qui s'y débitent : Vous pouvez croire que les bourgeois en sont fort soigneux, parce que cela leur rend à eux-mêmes la commodité de voyager plus grande.

Vous pouvez bien juger aussi, que l'on ne souffre pas qu'aucune personne reçoive les bourgeois, ou les artisans chez soi, pour se faire traiter, pour jouer, ou pour d'autres débauches : ces choses sont défendues, à peine de vie. » (*De la Réformation d'un état*, op. cit., p.178 – 179, (p.26))

Certains marchands semblent être étrangers à l'Etat Réformé, ce sont, des voyageurs qu'il s'agit d'héberger dans des lieux consacrés et réservés à cet usage. Quand les ouvriers sont évoqués, c'est dans le cadre esquissé d'une organisation bien en retard sur le début de concentration du travail qu'est la manufacture colbertiste. Celle-ci concentrait différents corps de métier en vue de la production quasi industrielle d'un bien particulier, ainsi une manufacture construisant des carrosses, faisait travailler ensemble forgerons, menuisiers, ébénistes, doreurs à la feuille etc. Cordemoy ignore une telle concentration du travail. « *(…) tous les ouvriers d'un quartier, et de même métier, travaillent sous un seul maître, qui les loge, et les nourrit tous avec leurs femmes et leurs enfants. Il les paye suivant leur convention, en sorte que chacun paye sa capitation ; et lorsque le maître vient à mourir, les ouvriers en élisent entre eux le plus capable, en présence du Juge du quartier, et par l'avis de tous les autres maîtres des autres quartiers.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.178, (p.26)).

Tout est fait pour que la force de travail reste la propriété de ceux qui produisent, c'est entre eux que les ouvriers élisent leur maître, leurs ateliers ne

doivent pas pouvoir être rachetés par des bourgeois ignorant tout du métier qu'ils pratiquent[262]. Il s'agit d'empêcher toute forme de spéculation sur le travail et la production, ce qui explique, sans doute, qu'il faille éviter les contacts entre bourgeois et ouvriers, c'est-à-dire entre la puissance financière et la force de production. Cette défiance à l'égard de l'argent, de sa capacité à se reproduire lui-même par l'intérêt spéculatif est déjà présente dans l'œuvre d'Aristote[263].

Les réflexions de Cordemoy sur ouvriers, marchands et bourgeois se trouvent dans une section de son opuscule *De la Réformation d'un État* qui précède immédiatement celle où il décrit les académies de l'Etat Réformé et explique leur programme d'enseignement, elle s'intitule « *Disposition de chaque ville* ». Cordemoy explique l'attribution de bâtiments à chacun des corps institutionnel dont pour chaque ville une « *Académie pour la Religion, pour les lois, pour l'éloquence, pour les sciences, et pour les beaux arts* », l'énoncé même est programmatique et annonce les matières enseignées au sein de chacune d'elle. La disposition offre une lecture de la société toute entière, elle est indicative des fonctions remplies par ceux qui occupent chacune des divisions de l'espace, elle construit en même temps des frontières qui empêchent une dilution des populations et favorisent une forme de pérennisation des différents états au sein de la société. Il s'agit bien de trouver un état de repos dans un idéal atteint et qui se maintient par une dénonciation de tout ce qui pourrait modifier de l'intérieur ou de l'extérieur les catégories sociales et professionnelles ainsi définies. « *Il n'y en a point (de villes), dont le territoire ne soit divisé en différents quartiers, qu'on a fait les plus égaux, qu'il a été possible. Les uns sont compris dans les murs ; et les autres, pour être hors l'enceinte, n'en sont pas moins de la ville. Il y*

---

[262] Dans sa préface au traité d'économie politique de Montchrestien, Théodore Funck-Brentano cite cette doléance faite par les corps de métiers aux états généraux d'Orléans : « Qu'aucune lettre de maîtrise ne soit accordée, sinon à la charge que les impétrants fussent tenus de faire expérience bonne et suffisante du métier qu'il entendent exercer » *Ordonnance dite des bannières*, août 1560. Funck-Brentano poursuit en note : « Les contemporains en admirèrent sincèrement la sagesse : « *L'ordonnance veut,* écrit Loyseau, *qu'on soit trois ans apprenti, puis on devient compagnon ou bachelier pendant trois ans… alors, on peut être reçu maître, après avoir fait épreuve de sa suffisance qu'on appelle chef-d'œuvre et par iceluy être trouvé capable. Chose très-bien instituée, etc. …* » » (*Traicté de l'Oeconomie politique*, introduction et note de Th. Funck-Brentano, op. cit. pp.LXXV-LXXVI [pp.78-79] et note 1)

[263] Aristote, *Politique*, I, 3, 1258, b, 7 – 8.

a dans chacune un château capable de loger le Capitaine, et les Officiers de la Capitainerie : il y a même en toutes un appartement pour le Gouverneur de la Province, lorsqu'il fait sa visite.

Il y a aussi un Palais, qu'on nomme le Palais de la Ville,où loge le Magistrat, avec tout les Officiers de la Magistrature : on y réserve toujours un appartement pour le Président , quand il va par les villes.

Enfin, il y a en chaque ville un hôtel, où loge le Trésorier avec les Officiers de la Trésorerie, et dans lequel on laisse un appartement pour l'Intendant, et un autre pour les assemblées des Notables. (…) Je vous ai dit aussi, que chaque ville a un auditoire pour son Magistrat ; et chaque quartier un pour son Juge. » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.177 – 178, (p.26)) Chacune des fonctions institutionnelles est ainsi isolée dans un corps de bâtiments ou un quartier dans lequel ceux qui l'assument restent confinés pour l'exercice de leur charge comme pour la vie quotidienne, ainsi de tous les corps de métiers[264]. Cordemoy ne s'attarde pas aux détails, cette disposition est une sorte d'introduction à ce qu'il veut développer avec plus de précision, à ce qui, certainement lui tient le plus à cœur, les académies publiques où sont formés les jeunes gens de l'Etat Réformé de l'âge de cinq à vingt ans. Les académies sont ce qui donne véritablement sens à cette disposition, l'ordre de la raison qu'elle

---

[264] Cette volonté de classer, de distinguer les individus suivant telle appartenance sociale, ethnique, propre à nombre d'utopies et qu'Huxley reprendra dans sa dystopie du *Brave new world*, se rencontre aussi dans l'utopie de Salente du *Télémaque* de Fénelon, pour le sage Mentor c'est l'habit, l'uniforme qui doit distinguer : « Les personnes du premier rang après vous (le prince Idoménée auquel s'adresse Mentor) seront vêtues de blanc, avec une frange d'or au bas de leurs habits. Ils auront au doigt un anneau d'or, et au cou une médaille d'or avec votre portrait. Ceux du second rang seront vêtus de bleu : ils porteront une frange d'argent, avec l'anneau, et point de médaille; les troisièmes, de vert, sans anneau et sans frange, mais avec la médaille; les quatrièmes, d'un jaune d'aurore; les cinquièmes, d'un rouge pâle ou de rose; les sixièmes, de gris-de-lin; et les septièmes, qui seront les derniers du peuple, d'une couleur mêlée de jaune et de blanc. Voilà les habits de sept conditions différentes pour les hommes libres. Tous les esclaves seront vêtus de gris-brun. Ainsi, sans aucune dépense, chacun sera distingué suivant sa condition, et on bannira de Salente tous les arts qui ne servent qu'à entretenir le faste. Tous les artisans qui seraient employés à ces arts pernicieux serviront ou aux arts nécessaires, qui sont en petit nombre, ou au commerce, ou à l'agriculture. On ne souffrira jamais aucun changement, ni pour la nature des étoffes, ni pour la forme des habits : car il est indigne que des hommes, destinés à une vie sérieuse et noble, s'amusent à inventer des parures affectées, ni qu'ils permettent que leurs femmes, à qui ces amusements seraient moins honteux, tombent jamais dans cet excès. » (*Télémaque*, dixième livre, p. 338 dans l'édition Goré, Classiques Garnier)

reflète trouve en elles le lieu de sa reproduction, de sa perpétuation. On passe ainsi du contrôle généralisée et de la sanction uniforme : la peine de mort ou peine de vie, la seule évoquée par Cordemoy, à la contrainte éducative. « *Je ne vous explique pas en cet endroit mille choses, qui s'observent exactement en chaque quartier, soit pour l'honnêteté, soit pour la sûreté, soit pour l'ornement des Eglises, des places publiques, des maisons, des rues, et des chemins. Et, quoique ce détail fût capable de vous faire admirer l'esprit de notre sage Réformateur, sa prévoyance, et son exactitude ; néanmoins, pour ne vous pas retenir trop longtemps, je crois ne vous devoir plus expliquer en particulier, touchant la disposition de nos ville, que ce qui concerne les Académies publiques.* » (*De la Réformation d'un État*, p.180, (p.26)).

Après l'ontogenèse, la phylogenèse, après l'exposé de chacun des grands corps de l'état, l'étude de la façon dont l'ensemble de ces corps se reproduisent comme espèce, c'est la cité toute entière qui est un animal politique un « zôon politikón » (ζωον πολιτικόν). Notons au passage l'abolition de toute particularité régionale : dans tout l'Etat Réformé le même quadrillage, la même organisation. Les académies seront des machines à fabriquer du même, de l'ipséité, de même que le lieu de reproduction des élites. La raison étant généralisante, elle exprime les universaux, l'Etat Réformé n'est pas une expression particulière, un peuple singulier, il est universalité humaine. « (…) *c'est par l'institution des Académies, qu'il a trouvé le secret de faire de bons citoyens ; et c'est la belle éducation qu'on y donne à tous les enfants, qui nous a si bien accoutumé à toutes les vertus, sans lesquelles on ne saurait aimer, ni conserver le repos de la patrie* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., p.180, (p.26))

Les enfants ne sont distingués que suivant leur âge, et sans doute leur sexe puisqu'il ne semble pas que les filles puissent être admises dans les académies de l'Etat Réformé, quoique Cordemoy ne s'exprime pas explicitement à ce propos, mais on peut l'induire de plusieurs indices textuels, comme nous l'avons vu plus haut. « *Mais je dois vous faire remarquer (pour être plus intelligible dans la suite) qu'on met en différents endroits les enfants, selon la différence de leur âge, …* » (Idem, p.181, (p.27)) L'éducation dans les académies gomme les identités

particulières, tout ce qui distingue, particularise est proscrit : le goût pour l'habillement, les bijoux. Chacun est destiné à devenir une partie du corps de l'Etat sans que pourtant il soit jamais question de spécialisation ni de spécialité. « *Au reste, on se garde bien, quand on les veut louer d'avoir bien fait, de leur dire qu'ils sont de beaux garçons, ni de les dégoûter de faire quelque chose, en leur disant qu'ils sont plus laids après l'avoir faite. On tient que cette manière de les exciter, ne leur inspire que de la vanité, et que cette fausse gloire ne saurait jamais produire de véritables biens. On ne leur promet point non plus de beaux habits, ni de bijoux ; et souvent on pare de petits singes, dont on se moque, pour leur donner du mépris de ces bagatelles. Enfin, on ne leur propose jamais de prix, ni pour les exercices du corps, ni pour ceux de l'esprit, croyant que cela ne peut servir qu'à les rendre jaloux ou envieux. Et, comme on doit tout faire par raison, et que les premières pensées qu'on a de chaque chose, demeurant toujours les plus fortes dans l'esprit, on tâche de ne leur en donner dans ce bas âge, que de très raisonnables. (…) C'est un chose étrange, que dans tous les autres pays, on ne gouverne les enfants que par leurs passions, comme par le manger,par les beaux habits, par les jouets, ou bien en leur donnant de louanges, en les méprisant,ou en leur promettant des récompenses ; et dans celui-ci, on ne les gouverne que par la raison.* » (Ibidem, p.189, (p.30))

La langue, seule, reste particulière, celle enseignée dans les académies est la langue vernaculaire, le français, parlé par tous les élèves. Mais dans son discours d'entrée à l'Académie Française Cordemoy montre bien que le français est l'expression d'une raison universelle. Il a atteint sa perfection comme les institutions de l'Etat Réformé, c'est ainsi que Cordemoy assigne comme tâche aux académiciens de l'Académie Française de garder le français dans l'état d'achèvement auquel il est parvenu. « *Surtout ce dictionnaire où vous définissez si bien chaque mot, et où vous distinguez si bien les différentes façons de s'en servir. Vous faites, Messieurs, en marquant avec tant de soin les mots et les phrases qui sont du bon usage; ce qu'ont fait ceux qui ont rédigé les coutumes de France : depuis qu'elles l'ont été par des personnes qu'on en a estimé capables, et qu'on a vu autorisées par les Rois, elles n'ont plus changé. Il en sera de même de ce riche*

et précieux recueil que vous faites de toutes les façons de parler. On retiendra pour toujours celles que vous aurez approuvées ; on comptera pour faute tout ce qui ne se rapportera pas aux règles, que vous aurez prescrites ; et comme vous les prenez toutes de l'usage, il demeurera toujours le maître de la Langue : mais comme vous n'autorisez que ce qu'il a de bon, il cessera d'en être le tyran, et notre Langue ne sera plus sujette à ses caprices. ***Oui, Messieurs, ce que vous écrivez présentement, et que notre âge admire, sera bien écrit dans mille ans : ceux qui parleront bien alors parleront comme vous parlez, et il n'en sera pas de notre langue comme de celle des Romains***[265]*. La France n'est pas sujette aux maux qui ont exposé l'Empire à tant de changements ; et qui l'ont fait le partage de tant de conseils qu'il tient tous les jours pour procurer de nouveaux biens à la*

---

265 On notera le point de vue radicalement différent de Fénelon dans sa *Lettre à l'Académie française* : « Le Dictionnaire auquel l'Académie travaille mérite sans doute qu'on l'achève. Il est vrai que l'usage, qui change souvent pour les langues vivantes, pourra changer ce que ce Dictionnaire aura décidé. (…) Enfin, quand notre langue sera changée, il servira à faire entendre les livres dignes de la postérité qui sont écrits en notre temps. » (Fénelon, *Lettre à l'Académie française*, Librairie classique Belin, Paris 1879, p.8-9 [p.8-9]). Le texte de Fénelon est de 1713, le discours d'entrée de Cordemoy de 1675. Dans son *Mémoire sur les occupations de l'Académie française*, première formulation peut-être de sa lettre à l'Académie, il écrit à propos du dictionnaire et de l'importance de son élaboration : « Je suis persuadé qu'il faut continuer le travail du Dictionnaire, et qu'on ne peut y donner trop de soin ni trop d'application, jusqu'à ce qu'il ait reçu toute la perfection dont peut être susceptible le Dictionnaire d'une langue vivante, c'est-à-dire sujette à de continuels changements. » (Fénelon, op. cit., pp.102-103 [102-103]). L'idée de la permanence du Français qui dépasserait les langues latine et grecque par la résistance au temps de ses institutions échappe totalement à Fénelon alors qu'à l'époque où il écrit ses lignes, sévit la querelle des Anciens et des Modernes dans laquelle, quoique sollicité par Houdar de La Motte, il ne prendra pas parti pour l'un ou pour l'autre. Mais n'est-ce pas là une réponse implicite ?

Le discours de Cordemoy en 1675, précède le moment culminant de cette querelle, en 1687, le 27 janvier, on récite, à l'Académie, un poème de Charles Perrault, *Le Siècle de Louis le Grand*. L'auteur ose comparer, pour le lui préférer, « le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste ». La querelle rebondit en 1713, l'année de la lettre à l'Académie de Fénelon, Houdar de La Motte tire de la traduction en prose que Mme Dacier avait donnée de l'Iliade (1699) une adaptation en vers dans laquelle, supprimant les longueurs et les passages ennuyeux ou vieillis, il ampute le poème de moitié. Un des buts de Fénelon dans sa Lettre à l'Académie semble de vouloir apaiser les esprits en faisant des Anciens un éloge chaleureux mais nuancé, tout en invitant les Modernes à les dépasser. La compréhension que Fénelon a de l'évolution des langues est grande elle l'amène à cette remarque judicieuse concernant l'utilité d'un dictionnaire : « (…) il s'établit tous les jours des mots nouveaux dans notre langue ; ceux qui y sont établis perdent leur ancienne signification et en acquièrent de nouvelles. Il est impossible de faire un édition du Dictionnaire à chaque changement ; et cependant ces changements le rendraient défectueux en peu d'années, si l'on ne trouve le moyen d'y suppléer par ces remarques qui seront, pour ainsi dire, le journal de notre langue, et le dépôt éternel de tous les changements que fera l'usage. » (Fénelon, op. cit., p.106 [p.106])

France, ou pour assurer ceux dont elle lui est déjà redevable : jamais homme de quelque profession qu'il puisse être et de quelque manière qu'il ait été élevé, n'aura si avantageusement que lui toutes les qualités qu'il faut pour être Protecteur d'une Académie d'Éloquence. » (« Discours de réception de Gérauld de Cordemoy » in *Gérauld de Cordemoy Œuvres Philosophiques*, Pierre Clair et François Girbal, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 59 – 63, c'est nous qui mettons en caractères gras).

Les Académiciens ont donc le même rôle que les gardiens des institutions de l'Etat Réformé, maintenir, *ne varietur*, l'institution de la langue[266], comme la constitution définie par le jeune prince dont Cordemoy parle au début de son utopie sous forme de rêve.

Les académies de l'Etat Réformé étendent, en fait, les préceptes qui doivent présider à l'enseignement du prince, à l'ensemble des individus mâles du royaume suivant le principe que Cordemoy énonce dans l'opuscule *De la Nécessité de l'Histoire* : « *si l'on examine la différence qu'il y a entre les enfants des artisans, et ceux qu'on élève avec peu de soin, on connaîtra qu'elle ne vient que de ce que les uns conversent avec des personnes qui raisonnent plus juste, et sur de meilleurs sujets, que les gens avec qui les autres se trouvent ordinairement. Si bien que, quand on raisonnera de tout avec une Jeune Prince, on rendra sa raison maîtresse de tout, et même de passions les plus ordinaires à la jeunesse.* » (*De la Nécessité de l'Histoire*, op. cit., p.154 (p.14)) Et sur ce que l'éducation est véritablement formatrice de la personnalité sans que l'appartenance sociale définisse une différence de nature, on trouve la remarque suivante dans *De la Réformation d'un État* : « *Mais, si vous faites un peu de réflexion sur la différence qu'il y a pour l'ordinaire entre les enfants de vos Princes, et ceux de vos artisans, vous concevrez aisément, qu'on n'est jamais si*

[266] C'est une lecture partielle de l'œuvre de Cordemoy, celle du seul opuscule *De la nécessité de l'Histoire*, qui conduit Annie Bruter à écrire dans son livre *L'Histoire enseignée au grand siècle, naissance d'une pédagogie* : « La réflexion de Cordemoy, en dépit de son ambition de montrer comment toutes les « sciences humaines » peuvent trouver place au sein de l'exposé historique, laisse dans l'omblre la question des langues, peut-être en raison de la spécialisation des tâches dévolues au « lecteur » qu'il était, peut-être aussi en raison de la difficulté de montrer grâce à l'histoire la nécessité de l'étude du latin » (in op. cit., p.184)

susceptible des bonnes, ou des mauvaises impressions, que dans la plus tendre jeunesse, et que s'il y a quelque temps, où l'on doive parler fort sérieusement avec les enfants, c'est dans le premier âge. » (*De la Réformation d'un État,* op. cit, p.188, (p.29)). Dans ce passage Cordemoy semble vouloir dire, sans le formuler expressément, que ce qui distingue le prince de l'enfant de l'artisan, ce sont les bonnes impressions que le premier a reçu par l'éducation, alors que le second a pu en recevoir de mauvaises.

« Impressions » est à prendre au sens proprement mécanique du terme, de quelque chose que l'on imprime et qui laisse une trace physique dans une matière impressionnable, c'est le modèle « impression mémoire » ou « pli réminiscence » que l'on rencontre dans l'œuvre de Descartes. La lettre a Arnauld du 29 juillet 1648 porte sur cette question de l'impression mnésique. Les impressions de l'éducation s'impriment dans la matière molle du cerveau, ainsi de la mémoire directe qui consiste aussi en de pareilles traces imprimées. Il existe une autre forme de traces pour Descartes, celles que laisse la mémoire immédiate de la réminiscence, Descartes ne recourt plus, alors, au modèle mécanique de l'impression mais à celui du pli, la réminiscence prend le pli au sens où l'expérience immédiate marque comme un pli dans une feuille de papier et que celle-ci se pliera toujours plus facilement suivant celui-là ; Descartes en donne pour exemple : une réminiscence de son enfance, « la jeune fille louche » de la lettre à Chanut du 6 juin 1647 : « *Car les objets qui touchent nos sens meuvent par l'entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis, qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir ; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce*

défaut ; je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. » (*Descartes, Œuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la pléiade, « Lettre à Chanut, La Haye, 6 juin 1647 », p. 1277)

Cordemoy n'opère pas une telle distinction quand il parle de bonnes et de mauvaises impressions, l'éducation imprime directement ses représentations, et ce, dès l'enfance. Dans la lette à Arnauld du 29 juillet 1648, Descartes dénie aux enfants d'avoir des impression conscientes. Cordemoy emprunte, donc, le modèle de l'impression mécanique à Descartes mais en le simplifiant et en le déplaçant, sans distinguer une mémoire consciente impliquant l'âme, d'une réminiscence sans conscience n'impliquant, simple pli dans la matière, que le corps.

La généralisation de l'éducation, dans l'Etat Réformé, suit donc ce modèle simplifié de l'impression, et pourquoi pas de l'imprimerie pourrait-on dire en conséquence lointaine de la généralisation et de la diffusion des connaissances que cette dernière autorisait.

Cordemoy affecte d'attribuer l'idée d'une généralisation de l'éducation à l'ensemble des sujets du royaume à celui que le prince de l'Etat réformé est sensé décalqué, Louis XIV, il en présente le projet comme non abouti et à venir. Pourtant la formule même qu'il emploie, d'étendre l'éducation à tous ceux qui doivent un jour « soutenir » la France, manifeste à l'évidence qu'un Etat moderne, réformé ne se soutient pas par le sommet mais par la base, telle est sans doute la leçon de son texte utopique, dans tous les cas presque les dernières lignes : « *Je pense même qu'avant cet âge, il* (Louis XIV) *aura fait d'aussi grandes choses pour nous, et selon nos manières, que celui dont la mémoire est en si grande bénédiction dans l'Etat réformé. Je vois d'ailleurs, qu'il fait élever Monseigneur le Dauphin, d'une manière à nous faire tout espérer. Vous en pouvez bien présumer par ce que tout le monde publie du cœur et de l'esprit de Monsieur le Duc de Montausier. Mais, comme dans la bonté particulière, qu'il a toujours eue pour moi, il m'a découvert une grande partie de ses pensées, je vous*

puis assurer, qu'il ne laissera point prendre de fausses idées au jeune Prince, dont il lui a confié la conduite. Il a toute la force qu'il faut pour résister à ce torrent, qui emporte la plupart du monde, et surtout les jeunes Princes, à suivre plutôt une mauvaise coutume, que la raison ; ***et si quelqu'un peut trouver de grands moyens pour rendre la France heureuse, par l'éducation de toutes les personnes qui la doivent soutenir un jour, c'est de lui sans doute, qu'on doit attendre ce secours****.* » (*De la Réformation d'un État*, op. cit., pp.201-202 (205-206), (p.34), les caractères gras sont de nous)

Jean Meyer dans son livre *L'éducation des princes du XVe au XIXe siècle* semble noter cette évolution du discours pédagogique du traité d'éducation à propos de ce qu'il appelle la *Hausvaterliteratur*, la littérature de père de famille, qui sous couvert de s'adresser au prince s'adresse en fait à tous ceux susceptibles de recevoir une éducation élevée, nobles, bourgeois fortunés, le propos de Cordemoy restant nettement plus politique puisque la généralisation d'un modèle éducatif est au principe de la construction constitutionnelle de l'Etat[267].

Jean Meyer signale dans la position de Louis XIV sur la question de l'éducation royale une évolution importante : celui qui est amené à régner ne doit plus bénéficier d'un enseignement particulier qui le distinguerait de ses frères cadets[268]. Cordemoy poursuit donc une réflexion qui était en cours à son époque,

---

[267] « La *Hausvaterliteratur* » (traduction littérale: la littérature de père de famille) occupe une place très particulière dans l'énorme volume des écrits d'éducation « princière ». Mais en fait-elle réellement partie? Elle ne s'adresse pas expressément à eux, mais au *gemeiner Mann*. Expliquons-nous. *Hausvater* est l'équivalent du latin *pater familias*. Il s'agit à la fois du prince, mais aussi de tout « père de famille » chargé d'âmes et de la gestion des biens d'une famille élargie, habitant dans la même propriété. S'établit ainsi une hiérarchie au sommet de laquelle se trouve Dieu, considéré comme modèle du père de famille. Le roi lui est immédiatement subordonné; il doit s'occuper de la gestion de son royaume dans le sens quasi notarial: « gérer ses biens en bon père de famille ». Il s'agit donc d'une vision du monde symbolique, assimilant le roi d'une part à Dieu et d'autre part au maître de maison. La traduction *gemeiner Mann* est encore plus délicate. On traduira ici par un homme, roi, noble ou bourgeois à l'aise, indépendant. » (Jean Meyer, *L'éducation des princes du 15ème au 19ème siècle*, p.141)

[268] « Louis XIV juge utile d'avertir son aîné que, en cas de naissance de frère, il ne disposerait pas de privilèges spéciaux éducatifs. « Car il faut faire voir à la terre entière que vous méritez [...] par votre vertu, ce rang qui ne semble être donné qu'à l'ordre de votre naissance. » Cela est passé bien inaperçu, Louis XIV n'ayant plus eu d'autre héritier mâle. C'est pourtant l'affirmation, combien inattendue de prime abord, de l'égalité des droits à l'instruction comme à la formation politique des cadets. Ce qui contrevient aux pratiques antérieures de la maison de Bourbons, à commencer par les très réelles disparités éducatives entre le roi –

il la conduit bien plus loin puisqu'il contredit le schéma d'origine platonicienne d'un gouvernement élitiste éduqué et raisonnable commandant à une masse ignorante et rétive, en montrant qu'un Etat moderne ne peut se gouverner sans diffusion de l'éducation dans tous ceux qui de près ou de loin participent à la décision politique, juridique, économique ou religieuse, c'est-à-dire la majorité des sujets. Cette conception élitiste du politique est encore largement celle de Richelieu dans son testament politique, il y souligne les dangers de la multiplication des collèges. Hostiles à tout ce qui peut éveiller l'esprit critique il écrit : « *Ainsi qu'un corps qui aurait des yeux en toutes ces parties serait monstrueux : de même un état le serait-il si tous les sujets étaient savants ; on y verrait aussi peu d'obéissance que l'orgueil et la présomption y seraient ordinaires... Si les lettres étaient profanées à toutes sortes d'esprits, on verrait plus de gens capables de former des doutes que de les résoudre, et beaucoup seraient plus propres à s'opposer aux vérités qu'à les défendre.* »[269]

Dans l'opuscule *De la nécessité de l'Histoire*, le sujet que se propose Cordemoy est encore l'éducation du Prince qui doit se distinguer de celle du commun par un recours encore plus grand à la raison : « *il faut considérer que, s'il est utile à chaque particulier d'apprendre de bonne heure à se servir de sa raison, il est de l'utilité de tout le monde, que ceux qui doivent commander aux autres, sachent mieux que les autres, comment il se faut servir de la raison.* » (Op. cit., p.154) Entre « *se servir de sa raison* » pour les particuliers, et « *se servir de la raison* » pour ceux qui sont en charge de commandement, il y a toute la distance d'une éducation réservée au prince. Dans l'opuscule *De la Réformation d'un État* cette distance s'abolit puisque dans l'Etat Réformé la chaîne du pouvoir est largement partagée entre ceux qui représentent la personne du monarque, et que tous sont passés par les académies où ils ont été instruits suivant les principes de cette raison directrice qui doit commander leurs actions.

Il y a dans la pensée politique de Cordemoy deux moments bien différents,

l'aîné – et Monsieur, le cadet. » (Idem, p.151)

[269] Richelieu, *Testament politique*, cité par Etienne Thuau in *Raison d'Etat et pensée politique à*

celui de la paternité du pouvoir traditionnellement attribuée à un seul homme, figure de père de son peuple, sur le modèle du chef de famille, le roi, et celui de l'éducation généralisée dans un Etat utopique où un roi défunt a réformé pour toujours les institutions du pays jusqu'à leur faire atteindre une forme de perfection que l'ensemble des sujets est en charge de préserver en suivant l'enseignement des académies du Royaume de l'Etat réformé[270].

---

l'époque de Richelieu, op. cit., p.352, note : 2.

[270] On pourra comparer cette vision d'un peuple formé de sujets éduqués, garants d'une constitution hérité d'un souverain dévoué au service de son royaume et de son bonheur, à celle, machiavélienne, présentée par Naudé, d'un peuple gouvernable par la seule force des craintes religieuses et des supplices du bourreau : « Mais comme il n'y a jamais eu que deux moyens capables de maintenir les hommes en leur devoir, savoir la rigueur des supplices établis par les anciens législateurs pour réprimer les crimes, dont les juges pouvaient avoir connaissance ; et la crainte des Dieux et de leur foudre, pour empêcher ceux dont par faute de témoins ils ne pouvaient être suffisamment informés, conformément à ce que dit le Poète Palingenius : (in Libra) *Semiferum vulgus fraenandum est religione Poenarumque metu, nam fallax atque malignum Illius ingenium est semper, nec sponte movetur Ad rectum. (C'est par la religion et par la crainte des supplices, qu'il faut brider la populace à demi sauvage, car son esprit est toujours trompeur et malin, et soi-même ne se porte point à ce qui est droit.)* (Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, in op. cit., pp.256-257 [264-265]). (Voir note 151, p.145)

Conclusion

Nous avons particulièrement insisté dans notre travail sur l'historien Cordemoy. La part consacrée à l'histoire est majeure dans l'œuvre de notre auteur et cette dernière occupe une place conséquente tant dans sa pensée politique que pédagogique.

Nous avons vu que ce n'est pas sa conception de l'histoire qui fait de Cordemoy un penseur original que plutôt la place qu'il lui accorde dans le système des connaissances. Son refus de l'histoire critique n'en fait pas un « moderniste » par contre de mettre l'histoire au fondement des sciences dans une forme de généalogie où, dans l'enseignement, elles procéderaient toutes d'elle est tout à fait singulier.

Il y a une défiance du cartésianisme à l'encontre de l'histoire, il est étonnant qu'un auteur que l'histoire de la philosophie a classé dans les « petits cartésiens » adopte un point de vue aussi radicalement différent de celui du grand philosophe. Il s'agit ni plus ni moins de mettre dans le programme d'enseignement des connaissances l'histoire en lieu et place de la métaphysique. Il semble bien pourtant que ce programme soit celui retenu pour l'éducation du prince, en effet, concernant les académies de l'Etat réformé imaginé par Cordemoy l'apprentissage de la langue française dispute la prépondérance à l'histoire. L'histoire devient donc, dans le propos de l'auteur, une science première comme une science princière.

La pensée historienne de Cordemoy s'allie étroitement à une conception du politique. Les sociétés humaines se constituent par agrégation et ce qui fait leur force c'est leur cohérence ou au contraire leur faiblesse leur manque de cohésion. L'*Histoire de France* qu'écrit notre auteur paraît significative de ce point de vue. L'idéal politique gaulois manque de ce facteur de cohésion qu'est le monarque nanti de la toute puissance. Quoique n'ayant rien à devoir aux « modernes » concernant le sens politique, la société gauloise se délite faute d'avoir su se constituer en Etat monarchique. Ainsi l'histoire a pour rôle de nous restituer un sens politique, une compréhension de nos propres sociétés.

Dans une telle pensée la morale occupe un champ important. Le récit historique est rempli d'événements et de personnages qui ont valeur d'exemple autant à suivre qu'à rejeter. Un peu comme si, et c'est ce que dira Bossuet[271], l'histoire permettait au prince de s'essayer à l'action politique, de mesurer les conséquences morales de ses actes sur ses peuples sans avoir à leur faire subir les contrecoups de son impéritie. Une forme de champ de manœuvre où les balles seraient à blanc. Le prince apprend dans l'histoire parce qu'il s'essaye en elle et qu'il y trouve de quoi construire sa propre mesure.

Le récit historique devient l'occasion d'enchaîner de courts préceptes destinés à initier l'action de l'élève princier en suite de causes et conséquences sur quoi modeler son comportement.

Une figure ressort du travail de Cordemoy sur l'histoire de France, celle de Charlemagne. Il est présenté comme une forme de paradigme du bon roi, il est probable que Louis IX aurait partagé cette exemplarité si l'auteur avait pu aller jusqu'au bout de son projet. Cordemoy s'est arrêté au grand carolingien montrant qu'il avait tout du saint, il rassemble en lui toutes les vertus politiques et religieuses en même temps que la puissance qui lui permet de mener à bien les entreprises guerrières qu'il conduit pour la gloire de Dieu et de l'Eglise. C'est donc tout naturellement que nous retrouverons dans les réformes préconisées par le prince de l'utopie de l'Etat réformé certaines règles et lois que l'historien Cordemoy attribue à Charlemagne dans son *Histoire de France*, par exemple l'obligation de résider pour les évêques et les prêtres.

La pensée politique de Cordemoy est empreinte de l'image du monarque tout puissant. L'idée est commune à bien des théoriciens politiques du temps, elle remonte au moins à Jean Bodin : la puissance politique ne se partage pas, toute limitation, tout partage de pouvoir équivaut à une invalidation de la souveraineté. Mais si le pouvoir doit être absolu c'est aussi qu'il s'exprime en une chaîne de devoirs, le caractère absolu de la souveraineté devient paradoxalement une forme

---

[271] « Au lieu qu'ordinairement ils (les princes) n'apprennent qu'aux dépens de leurs sujets et de leur propre gloire, à juger des affaires dangereuses qui leur arrivent : par le secours de l'histoire, ils forment leur jugement, sans rien hasarder, sur les événements passés. » (Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, in op. cit., p.2)

de limite. Le prince n'a de répondant que Dieu mais c'est parce que son pouvoir est une somme de devoirs qui visent à réaliser le bonheur des peuples que le monarque gouverne. Il n'a la souveraineté que pour réaliser ce but du bonheur des peuples.

L'histoire vient alors comme une sorte de jugement de l'action des rois une fois leur règne accompli. Les souverains sont jugés avant leurs sujets, s'ils n'ont à rendre compte qu'à Dieu, leur jugement ne sera par dernier mais premier. Premiers jugés pour servir d'exemples et peu seront repêchés. Qui enviera encore la condition royale ? Elle est très peu enviable au dire de La Bruyère[272].

L'histoire des peuples ne cesse de croiser l'histoire sainte, « croiser » est sans doute trop faible, elles tendent à coïncider. Etant donné la place axiologique et architectonique occupée par le discours de l'histoire dans l'œuvre de Cordemoy, la question du rapport qu'entretient l'histoire sainte avec les nouvelles idées et les nouvelles sciences représentées par Descartes doit forcément être posée. Nous avons vu Cordemoy opposer les deux figures de l'historien Moïse et du philosophe Descartes dans un dialogue où finalement le propos de l'un vient décalquer celui de l'autre. Etonnante cette présentation d'un récit originel qui suit l'ordre des événements, la Genèse, et d'un discours herméneutique qui suit l'ordre des causes, l'événement impulsant un ordre de causes second par rapport à lui, l'événement transformant la causalité. Ceci expliquant que l'ordre de l'historien n'est pas celui du philosophe – physicien. Faire remonter la causalité physique à un événement qui l'impulse est une idée qui nous est proche parce que les cosmologies modernes, celle du big bang surtout, nous y ont habitué[273]. La volonté d'accorder la cosmologie cartésienne

[272] « Je songe aux pénibles, douteux et dangereux chemins qu'il (le souverain) est quelquefois obligé de suivre pour arriver à la tranquillité publique; je repasse les moyens extrêmes, mais nécessaires, dont il use souvent pour une bonne fin; je sais qu'il doit répondre à Dieu même de la félicité de ses peuples, que le bien et le mal est en ses mains, et que toute ignorance ne l'excuse pas ; et je me dis à moi-même : "Voudrais-je régner? " Un homme un peu heureux dans une condition privée devrait-il y renoncer pour une monarchie ? N'est-ce pas beaucoup, pour celui qui se trouve en place par un droit héréditaire, de supporter d'être né roi ? » La Bruyère, *Les Caractères*, in op. cit., « Du souverain ou de la république », 34 (V)

[273] La cosmologie cartésienne comme celle de Cordemoy est bien entendu fixiste et non pas expansionniste comme celle du big bang, l'intérêt du propos de Cordemoy est qu'il met en

au récit de la Genèse a fait sourire ses contemporains, on voit pourtant la fertilité de la contradiction qui comme souvent parvient à penser l'impensable. Ces amphibologies comme celle par exemple de l'eucharistie[274] sont au principe de nos modernes sciences. La contrainte théologique ou religieuse devient paradoxalement l'instrument d'une libération de la pensée parce qu'il faut bien parvenir à accorder ce qui ne s'accorde pas, la rencontre est alors étonnante et les solutions trouvées toujours saisissantes.

La pensée métaphysique de Cordemoy structure toute son œuvre, l'occasionnalisme est une théorie de la causalité qui s'étend à l'ensemble des domaines qu'aborde notre auteur. L'occasionnalisme définit une forme de centralité de la cause universelle tout est ramené à la cause première qu'est Dieu à l'origine de tous les mouvements, déplacements dans l'univers, des astres ou des êtres corps et âmes que sont les hommes, soit que je bouge mon bras ou que je formule mes idées en mots. La centralité du pouvoir politique dans l'utopie De la Réformation d'un État devient l'ectype de la centralité de la cause universelle qu'est Dieu. Le souverain (comme lieu de la souveraineté) investit ou incarne cette centralité, celle aussi de l'Etat. L'Etat lui-même est pensé comme corps et âme. Nous avons retrouvé dans les mouvements et circulations de ce corps de l'Etat ceux du corps individu du *Discernement du Corps et de l'Âme*. Il y a ceux qui résident, occupent le terrain : les organes de l'Etat, juges, prélats, et ceux qui, comme les esprits dans le sang et les nerfs, se déplacent, parcourent en tout sens ce grand corps, comme les ambassadeurs et les représentants de la souveraineté centrale.

Le rêve, forme de récit, n'est alors que la retranscription d'une certaine

---

relation deux conceptions épistémiques contradictoires celle d'événement qui implique l'idée de changement et de mutabilité et celle de loi physique ou astrophysique qui jusqu'au vingtième siècle impliquait l'idée d'immuabilité. Tel est le paradoxe auquel s'attaque Cordemoy, celui du rapport de la vérité de l'histoire sainte à la vérité des sciences modernes et plus particulièrement de la physique et de la l'astrophysique que son siècle est en train de constituer.

[274] L'eucharistie de l'opus operatum nie le principe hérité des physiques antiques de la permanence et de l'immuabilité de la substance comme sujet autrement que par corruption – altération puisque le vin devient vrai sang et le pain vraie chair. Il n'y a donc pas corruption – altération mais passage d'une substance à une autre ce qui est une négation de la définition même de la substance.

disposition du corps et de l'âme propre à l'élaboration d'une pensée sans contrainte. Le sommeil précédé par le jeun libère le corps, lève la contrainte de l'assimilation de l'aliment étranger, le cerveau se nourrit de lui-même dans son rapport aux idées de l'âme. La joie dont procède cet état explique la liberté des contenus avant qu'ils ne soient soumis au jugement de l'entendement, Cordemoy s'y consacrera à la fin de son texte faisant du défunt monarque de l'Etat Réformé le présent Louis XIV. Si *De la Réformation d'un État* est un rêve, une fiction il est une manière d'expression libre de la raison, une fantaisie ou une folie « folia »[275] comme la musique du temps en produisait, une création qui échappe aux règles consacrées d'une forme définie.

La référence platonicienne cache mal le recours implicite au corpus aristotélicien, les conceptions politiques de Cordemoy sont plus proches des Politiques aristotéliciennes que de la République platonicienne. Le bonheur de la Cité, celui de l'Etat pour l'auteur des opuscules, est la fin du politique pour Aristote comme pour Cordemoy. C'est le langage qui introduit le sujet individuel au politique, autre point commun aux deux auteurs. Ce qui les distingue c'est bien sûr la figure du monarque. Pour Aristote l'expression politique la plus achevée est la délibération, l'assemblée des citoyens élaborant les lois ; pour Cordemoy l'expression ultime comme première du politique c'est le souverain d'abord comme personne, puis comme institution. De Platon Cordemoy hérite l'idée d'une paideia de la citoyenneté, les Académies de l'Etat Réformé reprenne partiellement les projets de la République de Platon mais sans la destruction de la famille.

Quant à Descartes Cordemoy s'en démarque par l'idée même de réforme, pour l'auteur du *Discours de la méthode* vouloir réformer l'Etat est proprement une folie de rêveurs ou de fanatiques, comparée à celle de celui qui voudrait bâtir des routes droites, perpendiculaires au sommet en pays de montagne, là où elles doivent être détournées et sinueuses. Faisant de sa *Réformation d'un Etat* un

---

[275] Le jeu de mots sur « folia » (foglia ou follia en italien) : feuillée ou folie est avéré que l'on songe au titre *Les folies d'Espagne*, celles de Marin Marais notamment.

rêve, c'est-à-dire une forme de délire, Cordemoy semble d'accord avec Descartes mais pour ensuite donner l'illusion que le présent monarque : Louis XIV l'a réalisé. Ainsi le départ de la fiction et de la réalité est laissé dans une indécision et le rêve prend un tour raisonnable suivant le sillon d'une saine raison.

En matière de religion les idées de Cordemoy ne sont pas très explicites c'est-à-dire qu'il ne s'exprime que peu sur les questions religieuses. Néanmoins et dans son *Histoire de France* et dans son utopie *De la Réformation d'un État,* il sous-entend le lien étroit qui unit le religieux au politique mais c'est un point de vue généralement partagé de son temps. La soumission au souverain se modèle sur celle au divin et sans Dieu il n'y a pas d'autorité politique possible. Le clergé comme investi du pouvoir de soutenir l'autorité des lois doit occuper le terrain tout entier du royaume d'où l'obligation de résidence sur quoi Cordemoy insiste dans son *Histoire de France* comme dans *De la Réformation d'un État*.

Cordemoy apparaît en catholique modéré, il condamne le massacre de la saint Barthélemy et s'oppose à toute idée de conversion forcée. Mort en 1684 il n'a pas pu se prononcer sur la révocation de l'édit de Nantes. Dans son rêve de « *la Réformation d'un Etat* » il se donne comme compagnon de route Valentin Conrart qui n'a jamais abjuré son protestantisme. Pourtant l'unité religieuse lui tient à cœur et il imagine pour l'Etat réformé une forme de credo obligatoire que toute personne serait obligée de prononcer à l'entrée du royaume. Mais cette idée que les sujets doivent partager la religion du prince n'est pas plus catholique que protestante ou anglicane, elle est commune à la majorité des représentants des différentes confessions chrétiennes. Par contre la volonté d'unifier l'ensemble des croyances dans une déclaration commune sur un accord a minima est un souci constant de bien des intellectuels contemporains de Cordemoy. La volonté d'arriver à un credo commun à tous se présente alors, comme une tentative de surmonter les divisions et de retrouver une forme d'universalité de « Catholon ». Ce n'est pas l'option que suit Cordemoy. Mais réclamer de l'autorité religieuse catholique une forme de déclaration de foi qui unisse le croyant et le sujet le soumettant au souverain, c'est aller vers une politisation du religieux qui annonce les prestations de serments révolutionnaires.

Cordemoy dans ses opuscules est d'abord un pédagogue, l'éducation est un sujet qui occupe une place majeure dans sa réflexion. Sa conception de l'enseignement repose sur une perception de l'enfant. L'enfant possède déjà la raison mais en lui tout s'imprime comme dans une cire molle, son cerveau est mou quand celui de l'adulte s'est durci conservant les marques imprimées dans l'enfance. Cette plasticité du cerveau doit être utilisée au mieux par le pédagogue dans les apprentissages et d'abord celui de la langue.

L'aliment tient une place conséquente dans l'idée que Cordemoy se fait de la machine corporelle humaine et l'éducation se substitue à des conduites alimentaires. Cordemoy pour l'apprentissage de la langue donne l'exemple de la linotte. On détache l'oiseau de sa mère, on le libère du souci de s'alimenter et il se trouve dans la disposition d'apprendre c'est-à-dire d'imprimer mécaniquement des sons verbaux que sont les mots et de les reproduire. L'éducateur écarte la mère pour se substituer à elle, nourrit l'oiseau d'aliments solides puis de mots qui vont s'imprimer dans la matière molle du cerveau quand la satiété alimentaire aura disposé favorablement l'animal par une saine répartition des esprits dans le sang et les nerfs à recevoir l'enseignement du maître. C'est ce modèle implicite que suit Cordemoy pour les élèves des académies de l'Etat réformé. Séparés de leur famille et particulièrement de leur mère ces derniers sont internes et entièrement pris en charge par l'institution. Ils vont apprendre, être formés pour devenir les rouages indispensables de l'Etat réformé. Aucune charge ne peut être occupée par quiconque s'il n'a pas suivi le cursus des Académies sur quinze ans, de cinq ans à vingt ans, charge de magistrats, de financiers publics, de prêtre comme de militaires.

L'enseignement de même que l'alimentation consiste en une assimilation, il s'agit d'abord d'assimiler le corpus entier des lois de l'Etat réformé, de le connaître par cœur. C'est une forme d'assimilation du souverain qui autorise le magistrat, le financier public, le prêtre comme le militaire à investir une parcelle du pouvoir de souveraineté par une participation qui ne prive le souverain d'aucune des parcelles investies par ceux qui participent de sa souveraineté.

Le souverain tend à devenir une entité abstraite de tout individu particulier

quand même il est très généralement incarné par la personne physique du monarque, il n'est pas loin d'un principe intangible. Aussi l'éducation du prince devient-elle un cas particulier de ce que doit être plus généralement l'éducation au « souverain » ou de la souveraineté. Cette éducation plus générale est celle délivrée dans les académies de l'Etat réformé, elle concerne l'ensemble des hommes susceptibles d'assumer une charge dans celui-ci.

Cordemoy se trouve à cette limite de la pensée politique où l'absoluité du pouvoir royale tend à se transformer dans l'idée d'une totalité de l'Etat d'où l'image platonicienne d'origine, du grand corps constitué de la masse des sujets, celle déjà du *Léviathan* de Hobbes. Ce qui est absolu c'est l'Etat comme expression d'une totalité, la personne du monarque réformateur de l'Etat n'est plus qu'un souvenir sculpté aux portes des Académies, il a littéralement fondu dans les institutions qu'il a créées et qu'il infuse.

Quand il exprime que l'Etat réformé retrouve les vertus des premiers Chrétiens Cordemoy ne peut ignorer que cette référence à la première communauté chrétienne a toujours été accompagnée d'une réflexion sur les hiérarchies sociales. Autour de la table eucharistique y a-t-il encore des rois, des évêques, des puissants ou seulement des frères égaux en Christ ? Réflexion concomitante de celle sur la pauvreté du Christ : sa « robe » partagée par les centurions romains au pied de la croix lui appartenait-elle ? Etait-il possédant ou non possédant ?

Cordemoy ignore toute distinction sociale dans son Etat réformé, il n'en mentionne aucune, comme dans une communion au corps christique par assimilation de la chair et du sang, les membres masculin de cet Etat participent au souverain par assimilation des lois qui en constituent la manifestation.

Renvoyer aux vertus des premiers Chrétiens a toujours signifié une condamnation de pratiques sociales contemporaines, l'usure, le luxe, l'orgueil et la magnificence, le mépris du pauvre, la division des esprits … Les académies de l'Etat réformé sont la réponse apportée par Cordemoy à cette grande thématique de la réforme de l'Etat et de la société. L'éducation collective délivrée dans ces académies fait participer chacun au corps du souverain dans une pratique

commune des vertus morales et politiques de la première Eglise.

Postface

Gérauld de Cordemoy, auteur connu en son temps, a été à peu près oublié de nos jours. Une thèse de Joseph Prost de 1907 : *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne* (Paris : Paulin), présente de façon assez circonstanciée les thèses du philosophe atomiste, penseur de l'occasionnalisme. Le linguiste américain Noam Chomsky le mentionne plusieurs fois dans son livre *La linguistique cartésienne*[276]. L'édition critique des œuvres philosophiques par Pierre Clair et François Girbal est parue en 1968[277]. Cordemoy n'a depuis la dernière publication de son œuvre par son fils Louis Gérauld en 1704 suscité la curiosité que de très peu de chercheurs. Mentionnons encore le *Cordemoy and Malebranche* de G. Boas. En 1973, Jean-François Battail faisait paraître sa thèse de troisième cycle, *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy*[278], où il reprend l'ensemble des travaux philosophiques, linguistiques et politiques de l'auteur.

Une deuxième thèse est parue sur un aspect bien particulier de la philosophie de Cordemoy, de Andreas Scheib, *Zur Theorie individueller Substanzen bei Gérauld de Cordemoy* en 1997[279], l'étude porte sur son atomisme.

Enfin, un travail très récent dont nous prenons connaissance de Ablondi, (Fred.), *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005, portant lui encore sur œuvres philosophiques de Cordemoy. Nous mentionnons encore quelques articles dans notre bibliographie

François Xavier Cuche renvoie souvent à Cordemoy en notes, dans sa thèse, *Une pensée sociale catholique, Fleury, La Bruyère, Fénelon* [280], Cordemoy

---

[276] Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne*, Editions du Seuil, Paris, 1969.

[277] Pierre Clair et François Girbal, *Gérauld de Cordemoy,Œuvres Philosophiques avec une étude bio-bibliographique*, « Le mouvement des idées au XVIIe siècle », Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

[278] Jean-François Battail, L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy, Editions Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

[279] Andréas Scheib, Zur Theorie individueller Substanzen bei Gérauld de Cordemoy, Editions P. Lang, Frankfurt am Main, New York, 1997.

[280] François-Xavier Cuche, *Une pensée sociale catholique Fleury, La Bruyère, Fénelon*,

participait, en effet du petit concile au même titre que les auteurs étudiés par F.X. Cuche, associé de plus à l'éducation du Dauphin prince héritier, fils de Louis XIV, en tant que lecteur ordinaire.

Annie Bruter mentionne plusieurs fois Cordemoy dans les chapitres quatre et cinq de son *Histoire enseignée au grand siècle*, *naissance d'une pédagogie*, aux éditions Belin, collection « Histoire de l'éducation », 1997.

Depuis 1704 l'œuvre de Cordemoy n'a connu en France que deux republications partielles. En 1966 la revue du Graphe sous les auspices de Jacques Alain Miller reproduisait en fac-simile de l'édition de 1704, *Le Discours physique de la parole*, et en 1968 Pierre Clair et François Girbal republiait, toujours à partir de l'édition de 1704, diverses œuvres : *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme, Le discours physique de la parole, La lettre écrite au R.P. Cossart, deux petits traités de métaphysique et un extrait de De la Réformation d'un État*. La bibliothèque numérique *Gallica*, sur le site Internet de la Bibliothèque Nationale de France a mis à disposition les titres suivants : *Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jésus [le P. Cossart] pour montrer I, que le système de M. Descartes et son opinion touchant les bestes n'ont rien de dangereux, II, et que tout ce qu'il en a écrit semble estre tiré du premier chapitre de la Genèse*, 1668.

Discours physique de la parole, 1668.

Divers traitez de métaphysique, d'histoire et de politique par feu M. de Cordemoy,... ; [publié. par son fils L.-G. de Cordemoy], 1691.

Le discernement du corps et de l'âme en six discours [Texte imprimé] : pour servir à l'éclaircissement de la physique..., 1666.

Le *Discours physique de la parole*, traduit en Anglais, a été plusieurs fois republié en Angleterre et aux États Unis[281], c'est l'ouvrage le moins méconnu de notre auteur.

Editions du Cerf, 1991, Paris

[281] Gérauld de Cordemoy, A philosophical discourse concerning speach, 1668, and A discourse written to a learned friar, 1670, facsimile reproductions with an introduction by Barbara Ross, Editions Dolmar, New York, Scholars'Facsimiles and Reprints, 1972.

BIBLIOGRAPHIE

(Nous reprenons la présentation de la bibliographie des œuvres de Cordemoy telle que présentée dans *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy (1626-1684)* de Jean-François Battail, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973)

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES DE CORDEMOY

(Quand, dans l'ensemble de notre travail, nous indiquons un renvoi de page entre crochets, il s'agit soit de la pagination de la reproduction numérique en fichier image (pdf) de l'œuvre citée[282], (la pagination de l'édition reproduite figure alors devant celle entre crochets) soit, pour les opuscules de Cordemoy seulement, d'une discordance entre la numérotation de l'édition en haut de page et la numérotation réelle mise par nous entre crochets.)

SAUF INDICATION CONTRAIRE CORDEMOY EST CITE D'APRES L'EDITION DE 1704 (BN R. 4314)

1664

Le Monde de Mr Descartes ou le traité de la lumière et autres principaux objets des sens, avec un discours de l'action des corps et un autre des fièvres, composés selon les principes du même auteur, à Paris, chez Jacques Le Gras. Le Discours de l'action des corps n'est autre que le 2e discours du *Discernement.*

1666

Le Discernement du corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique. Dediez au Roy.

A Paris, chez Florentin Lambert. Avec Privilège du Roy. in-12, XX-230 pages. BN R. 13654.

---

[282] Ceci permettant d'utiliser la fonction « aller à la page » du logiciel employé pour lire ce type de fichier image (pdf), les deux paginations ne coïncidant que très rarement, dans aucun des documents cités par nous, dans tous les cas.

1668

Discours physique de la parole.

Dédiez au Roy. A Paris, chez Florentin Lambert. Avec Privilège du Roy; in-12, XXX-201 pages. BN X. 5982 et 13659.

A philosophical Discourse concerning Speech, conformable to the Cartesian Principles . Englished out of french.

John Martin. In the Savoy. In-12. Le catalogue du British Museum (référence 1135.b.40) attribue l'ouvrage à Louis-Gérauld de Cordemoy.

Copie d'une Lettre écrite à un sçavant Religieux de la Compagnie de Jesus: Pour montrer, I. Que le Systeme de Monsieur Descartes, et son opinion touchant les bestes, n'ont rien de dangereux. II. Et que tout ce qu'il en a écrit, semble estre tiré du premier Chapitre de la Genese. In-12, 67 pages, sans nom d'auteur. BN Sz 1153 et 31996. L'éditeur n'est pas mentionné.

1669

2e édition de *la Copie d'une Lettre écrite à un sçavant Religieux*.... A Paris, chez Théodore Girard, in-12, 71 pages. BN R. 13623 et R. 14455. A noter: la disparition de la mention « de la Compagnie de Jesus» dans le titre, et l'emploi du pseudonyme Desfournelles.

1670

2e édition du *Discernement*.. .

A Paris, chez Michel Le Petit et Estienne Michallet. Avec Privilège du Roy; in-12, XXVIII-248 pages.

A Discourse written to a learned friar [i.e. Gabriel Gossart], by M. Des Fourneillis; showing, that the system of M. Des Cartes, and particularly his opinion concerning brutes, does contain nothing dangerous; and that all he hath written of both, seems to have been taken out of the first chapter of Genesis. To

which is annexed the System General of the same Cartesian philosophy. By Francis Bayle, etc., pour Moses Pitt. In-8, 139 pages. Référence du British Museum: 8467.a.3. Le catalogue du BM attribue par erreur cette oeuvre à Louis-Gérauld de Cordemoy.

1671

Nouvelle édition du *Discernement*...

A Paris, chez Michel Le Petit. BN R. 25724. Texte identique à celui de l'édition de 1670.

2e édition du *Discours physique de la Parole*. A Paris, chez Michel Le Petit. Avec Privilege du Roy. In-12, XXX–201 pages.

1676

Discours Prononcez A l'Academie Françoise Le XII de Decembre M. DC.LXXV A la reception de Monsieur Rose, Conseiller du Roy en ses Conseils, Secretaire du cabinet de sa Majesté; et à celle de M. de Cordemoy, en la place de M. Conrart, et de M. de Balesdens.

A Paris, chez Pierre Le Petit, Imprimeur et Libraire ordinaire, du Roy, et de l'Academie Françoise. Avec privilege du Roy.

In-12, 48 pages, BN X. 19037.

1677

Nouvelle édition du *Discours physique de la parole.* A Paris, chez Estienne Michallet. Avec Privilege du Roy. In-12, XXX-200 pages. BN R. 25812.

1679

Nouvelle édition du *Discernement*... Dédié au Roy.

A Paris, chez Estienne Michallet. BN R. 32384.

Mêmes caractéristiques que l'ed. de 1670.

D. De Cordemoy. Tractatus Physici duo. I. De Corporis et Mentis distinctione. II. De loqueta. Latine versi a Ixxx. C.xxx. Genevae. Apud Joannem Pictetum, in-12, comportant une praefatio auctoris pour chacune des deux parties; première partie: 180 pages; deuxième partie: pp 3 à 119, précédée du titre: Dissertatio physica de Loqueta a DN de Cordemoy. Gallice scripta, Latine vero versa a IxxxCxxx

1683

Nouvelle édition du *Discernement...* A Lyon, chez Claude Charles Carteron, avec Approbation Permission, in-12, XXII-214 pages. Mêmes caractéristiques que l'édition de 1670.

1685

Histoire de France, par M. De Cordemoy, Conseiller du Roy, Lecteur Ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Françoise, Tome l.

A Paris, chez Jean Baptiste Coignard, Imprimeur du Roy. Avec Privilège du Roy. In-folio de VIII-658-XLVIII pages. Cette édition comporte une épître signée De Cordemoy, Abbé de Féniers, une *Table des Histoires et des règnes* (placée avant le texte , et une *Table des matières* à la fin. BN Res L. 116.

1689

Histoire de France..., Tome II. Avec Privilège de sa Majesté. In-folio, XXIV-644-XLIV pages. Volume comportant en tête une *Préface* et une *Table des règnes,* et à la fin une *Table des matières.* BN 1. 116 et Res. L. 116.

1689/1690

Dissertations physiques sur le discernement du corps et de l'âme: sur la parole, et sur le système de Monsieur Descartes. Par feu M. de Cordemoy, de l'Académie Françoise, Conseiller du Roy, Lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin. Dédiées au Roy. Troisième édition. A Paris, chez la veuve de D. Nion.

Tome premier (daté de 1690). Avec Privilège du Roy, in-12, XXII-227 pages. Contient le *Discernement* ...

Tome second (daté de 1689). Avec Privilège du Roy, in-12, XXI-194 pages. Contient *la Parole et la Lettre au P. Cossart.* Les deux volumes sont reliés ensemble. BN R. 13657 et R. 13658.

1691

Divers Traitez de Métaphysique, d'Histoire, et de Politique. Par feu M. De Cordemoy, Conseiller du Roy. Lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Françoise. A Paris, chez la veuve de Jean Baptiste Coignard. Imprimeur et Libraire ordinaire du Roy... Avec Privilège de Sa Majesté, in-12, VI–292 pages. BN R. 13660.

1704

Les Oeuvres de Feu Monsieur de Cordemoy, Conseiller du Roy, Lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Academie Françoise. Première partie contenant six discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame. Quatrième Edition, revûe et corrigée. Avec Privilège du Roy. In-4, XIV-134 pages. Seconde partie, contenant I. Un Discours physique de la Parole. Une lettre sur la conformité du Systême de M. des Cartes avec la premier chapitre de la Genése. III Deux petits Traitez de Metaphysique. Troisième partie, contenant divers petits Traitez sur l'Histoire et la Politique, in-4, XVI-247 pages.'

A Paris, chez Christophe Remy. BN R. 4314.

Les divers traités d'histoire et de politique sont:

Observations sur l'Histoire d'Herodote (pp 121 à 137)

Observations pour l'Histoire (pp 138 à 141)

De la Nécessité de l'Histoire, de son usage; et de la manière, dont il y faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un Prince (pp 141 à 154)

De la Réformation d'un État... (pp 155 à 203)

Du Bonheur d'un Etat (pp 204 à 216)

Maximes tirées de l'Histoire (pp 217 à 244)

Discours au Roy sur la mort de la Reine (pp 245 à 247).

Rééditions ultérieures

1966

Discours physique de la parole, texte intégral reproduit d'après l'édition de 1704. Supplément au numéro 9 des Cahiers pour l'analyse. Bibliothèque du Graphe. Pas d'indication de lieu ni de date.

1968

Oeuvres philosophiques, avec une Etude bio-bibliographique, Edition critique par Pierre Clair et François Girbal, sixième volume de la collection «Le mouvement des idées au XVIIe siècle» (dirigée par André Robinet). Paris, 1968 (Presses Universitaires de France).

Ce volume *contient le Discernement, la Parole, la Lettre au P. Cossart, les deux petits Traités* de métaphysique et la partie pédagogique de *De la Réformation d'un État*.

Depuis 1995 le site Gallica de La Bibliothèque Nationale de France a publié :

- *Discours physique de la parole* [Document électronique] / par G. de Cordemoy,Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : XXX-201 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : France-Expansion : AUPELF/CNRS, cop. 1972. 2 microfichesArchives

de la linguistique française ; 90Reprod. de l'éd. de, Paris : F. Lambert, [1668]

- *Le Discernement du corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique*... / [signé de Cordemoy]. Publication : Paris : F. Lambert, [1666]. Description matérielle : XXII-230 p. ; in-12

- *Divers traitez de métaphysique, d'histoire et de politique par feu M. de Cordemoy,...* ; [publ. par son fils L.-G. de Cordemoy] Publication : Paris : Vve de J.-B. Coignard, [1691].Description matérielle : VI-292 p. ; in-12

- *Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jésus* [le P. Cossart] *pour montrer I, que le système de M. Descartes et son opinion touchant les bestes n'ont rien de dangereux, II, et que tout ce qu'il en a écrit semble estre tiré du premier chapitre de la Genèse* / [par G. de Cordemoy]. Publication : [S.l.] : [s.n.], [1668]. Description matérielle : 67 p. ; in-12

OUVRAGES ECRITS AVANT 1600

Aristote, *Ethique à Nicomaque,* édition Vrin, *Les Politiques*, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1990.

Augustin (Saint), *La Cité de Dieu*, ŒUVRES, II), trad. du latin par Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon et Catherine Salles. Édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon avec la collaboration de Sophie Astic, Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Catherine Salles et Henri-Pierre Tardif de Lagneau, Paris, Collection Bibliothèque de la Pléiade (No 468), Gallimard, 2000.

Averroès, (Abú al-Walìd ibn Ruchd), *Philosophie und Theologie* aus dem Arabischen uebersetzt von Marcus Joseph Müller**,** München, G. Franz, 122 p. ; in-4, [Philosophie et théologie par Averroès, traduit de l'arabe par Marcus Joseph Muller] (Gallica)

Bèze, **(**Théodore de), *Du Droit des magistrats sur leurs subjets* [Document électronique] : *Traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les subjets*, type de ressource électronique : Données textuelles, publication : 1995, description matérielle : 126 p., reproduction : Num. BNF de l'éd. de [S.l.] : [s.n.], [1575], (Gallica)

Bodin (Jean), *Les six Livres de la République*,... [Document électronique], Type de ressource électronique : Données textuelles, Publication : 1995, Description matérielle : 759 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books before 1601 ; 283.2). 1 microfilmReprod. de l'éd. de, à Lyon : de l'impr. de Jean de Tournes, [1579]. (Gallica)

- *Discours de Jean Bodin, sur le rehaussement et diminution des monnoyes, tant d'or que d'argent et le moyen d'y remédier* [Texte imprimé] ; *et responce aux paradoxes de monsieur de Malestroict plus un recueil des principaux advis donnez en l'assemblée de Sainct-Germain-des-Prez, au mois d'aoust dernier avec les paradoxes sur le faict des monnoyes* / par François Garrault,... Publication : Paris : J. Du Puys, [1578]. Description matérielle : Sig. a-y4 ; in-8Note(s) : Les « Paradoxes » du Sr de Malestroict sont joints au « Discours » de

Jean Bodin. (Gallica)

Castiglione (Baldassar), *Le Livre du Courtisan*, Titre(s) : *Le parfait Courtisan du comte Baltasar Castillonois* [Texte imprimé] / es deux langues respondans par deux colomnes, l'une à l'autre... de la traduction de Gabriel Chapuis,... Publication : Paris : par N. Bonfons, [1585]. Description matérielle : 658 p. ; in-8. Autre(s) auteur(s) : Chappuys, Gabriel (1546?-1613?). Traducteur [Document électronique] (Gallica).

Cicéron, *De Natura Deorum*, adresse site : http://www.uah.edu/student_life/organizations/SAL/claslattexts/cicero/denatdeorum11.html

- *De Oratore*, Classiques Garnier, texte établi, traduit et annoté par François Richard, Paris, 1932.

Érasme (Didier), *Éloge de la folie*, [1509], [Texte imprimé] / Érasme ; trad. nouv. par G. Lejeal. Publication : Paris : bureaux de la Bibliothèque nationale, 1899. Description matérielle : 148 -[10]p. ; in-16. Autre(s) auteur(s) : Lejeal, Gustave. Traducteur. [Document électronique] (Gallica)

- *Enchiridion militis Christiani*, [Chez Thierry Martens, en 1503, Anvers] Traduction française par A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1971.

- *Codicille d'or ou petit recueil tiré de l'institution du Prince Chrestien composée par Erasme*, [Texte imprimé] [1516] ; avec d'autres pièces / composée par Érasme ; mis premièrement en françois sous le roi François I, et à présent pour la seconde fois [par Claude Joly] Publication : [S.l.] : [s.n.], 1665. Description matérielle : 189 p. ; in-12. Autre(s) auteur(s) : Joly, Claude (1607-1700). Traducteur. Titre alternatif : Petit recueil tiré de l'Institution du prince chrestien. [Document électronique] (Gallica)

- *La Civilité morale des enfans* [Texte imprimé] / composée en latin par Érasme ; trad. en français par Claude Hardy,..., publication : Paris : J. Sara, 1613, description matérielle : [9]-87 p. ; in-8, note(s) : texte en français, trad. du latin en regardAutre(s) auteur(s) : Hardy, Claude (1604-1678) traducteur, sur Gallica [Document électronique].

- *De Pueris statim ac liberaliter instituendis*, D. Erasmi,... libellus et novus

et elegans, in studiosorum gratiam separatim editus Publication : Argentorati : apud C. Egenolphum, [1529], sur Gallica [Document électronique].

Hotman, (François) (1524-1590), *La Gaule francoise* [Texte imprimé] / *de François Hotoman,..., nouvellement trad. de latin en françois [par S. Goulart]* Edition :Éd. Première, publication : A Cologne : par Hierome Bertulphe, [1574], description matérielle : XV-216 p. ; in-8Autre(s) auteur(s) : Goulart, Simon (1543-1628). Traducteur. (Gallica)

Machiavel (Nicolas), *Le Prince*,[1513], édition Folio, Paris, 1980..

Montaigne (Michel Eyquem de), *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1967.

Edition numérique de *L'Encyclopédie de la Littérature française*, édition Bibliopolis, 1999.

More (Thomas*), La Description de l'isle Utopie, où est comprins le miroer des républicques du monde*, [*Utopia*, 1516], [Document électronique] / par Thomas Moraus ; avec l'épistre liminaire composée par M. Budé ; trad. par Jean Leblond. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 242 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : C. l'Angelier, 1550. in-8) Autre(s) auteur(s) : Leblond, Jean Traducteur ; Budé, Guillaume (1468-1540) Préfacier (Gallica)

Platon, *La République*, Œuvres complètes, édition La Pléiade, Paris, 1950.

OUVRAGES ECRITS APRES 1600 ET AVANT 1800

Amelot De La Houssaye (Nicolas), *Tibère.* Discours politique sur Tacite..., Amsterdam, 1683.

- *Abrégé du procès fait aux Juifs de Mets* [Texte imprimé] : avec trois arrests du Parlement qui les déclarent convaincus de plusieurs crimes, et particulièrement Raphaël Levi... /, Paris : impr. de F. Léonard, 1670, 96 p. ; in-12. Autre(s) titre(s) conventionnel(s) : [Factum. Metz. 1670] (Gallica)

Arnauld (Antoine), *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, Cologne, 1685 - 1686.

- *Quatre Lettres de Monsieur Arnauld au père Malebranche*, de l'an 1694, sur deux de ses plus insoutenables opinions, Liège, 1699.

- *Oeuvres philosophiques d'Arnauld, comprenant les objections contre les méditations de Descartes, la logique de Port-Royal, le traité des vraies et fausses idées*, publiées avec des notes et une introduction par C. Jourdain, Paris, L.Hachette : Ladrange, 1843.

Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, [Paris : chez C. Savreux, 1662], Editions Champs Flammarion, Paris, 1970.

Arnauld et Lancelot, G*rammaire générale et raisonnée*,[Paris : chez Pierre le Petit, 1660], Republication Paulet, introduction de M. Foucault, Paris, 1969.

Baillet (Adrien), *Jugement des savants sur les principaux ouvrages des auteurs*, Paris, 1685 - 1686, neuf volumes.

Balzac (Jean-Louis Guez de), *Le Prince*, [Document électronique] : Lettre I-II à Monseigneur le cardinal de Richelieu / [par Jean-Louis Guez de Balzac] Type de ressource électronique : Données textuelles (317 Ko). Publication : 1997. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q738Reprod. de l'éd. de, Paris : T. Du Bray : P.-R. Rocolet : C. Sonnius, [1631] (Gallica)

- *Aristippe ou de la cour*, Paris, 1658 (posthume). (Oeuvres complètes français). [1665] Titre(s) : [Document électronique] / par Monsieur de Balzac ;

[publ. par Valentin Conrart] Titre d'ensemble : Les oeuvres de Monsieur de Balzac ; 2, 1Lien au titre d'ensemble : Les oeuvres de Monsieur de Balzac, Type de ressource électronique : Données textuelles (197 Ko) Publication : 1997, Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q932Reprod. de l'éd. de, Paris : T. Jolly, 1665) (Gallica)

- *Socrate chrestien* [Document électronique], Oeuvres de Monsieur de Balzac, type de ressource électronique : Données textuelles (182 Ko), publication : 1997, note(s) : reproduction : Num. BNF de l'éd. de Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q933Reprod. de l'éd. de Paris : T. Jolly, [1665], (Gallica)

- *Dissertations politiques* [Document électronique] / [Lien au titre d'ensemble : Oeuvres de Monsieur de Balzac, Type de ressource électronique : Données textuelles (248 Ko), Publication : 1997, Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q935 Reprod. de l'éd. de, Paris : T. Jolly, [1665]. (Gallica)

Bayle (Pierre), *Pensées diverses à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, Rotterdam, 1683, 2 volumes.

- *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ Contrain-les d'entrer, ou Traité de la tolérance universelle* [Document électronique] / [par Pierre Bayle] Titre d'ensemble : Oeuvres diverses / [par Pierre Bayle] ; 2, Lien au titre d'ensemble : Oeuvres diverses / [par Pierre Bayle], Type de ressource électronique : Données textuelles (709 Ko), Publication : 1997, Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q527-Q528Reprod. de l'éd. de La Haye : P. Husson, [1727], Autre(s) forme(s) du titre : Traité de la tolérance universelle) (Gallica)

- *Dictionnaire historique et critique*, [1697], [Microforme] / de Pierre Bayle... ; éd. augm. de notes extraites de Chaufepié, Joly, La Monnoie, Leduchat, L.-J. Leclerc, Prosper Marchand, etc... Edition : [Reprod.], Publication : Paris : AUPELF : France-expansion, 1973, Description matérielle : 99 microfiches de 98 images ; 105x148 mm, Collection : Archives de la linguistique française ; 30, Lien à la collection, Archives de la linguistique française. Comprend : T. I, Aaron-Amphitryon : T. II, Anabaptistes-Azote ; T. III, Babelot-Borstel : T. IV,

Bosc-Caussin ; T. V, Céa-Doriéus ; T. VI, Drabicius-Furius ; T. VII, Gabriel-Hemmingius ; T. VIII, Hénault-Kuhlman ; T. IX, Labé-Luxembourg ; T. X, Maccius-Multius ; T. XI, Nannius-Pézélius ; T. XII, Phaon-Rutilie ; T. XIII, Sabellicus-Sutlivius ; T. XIV, Tabor-Xylander ; T. XV, Zabarella-Zuérius ; T. XVI, Préfaces des éditions précédentes, vie de Bayle et table des matière, Reproduction : Reprod. de l'éd. de, Paris : Desoer, [1820-1824]. 16 vol.) Sujet(s) :Biographies - Dictionnaires - Ouvrages avant 1800 (Gallica)

- *Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, édition E.Labrousse, H. Himelfarb, R. Zuber, Paris, 1973.

Boisguilbert (Pierre Le Pesant de), *Le Détail de la France, Traité des grains, le Factum de la France, dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tribus*, [1695], ces quatre ouvrages in E.Daire, Économistes Financiers du XVIIe siècle, Paris, 1843, réimpression, Osnabruck, 1966 [Document électronique] (Gallica)

Bossuet (Jacques Bénigne), *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin* [Document électronique] : pour expliquer la suite de la religion et les changemens des empires / par messire Jacques-Bénigne Bossuet,... Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 561 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books 1601-1700 ; 53.3). 1 microfilmReprod. de l'éd. de, Paris : S. Mabre-Cramoisy, [1681] (Gallica)

- *Politique tirée de l'Ecriture sainte à Mgr le dauphin* [Texte imprimé] / [Document électronique] ouvrage posthume de messire Jacques-Bénigne Bossuet,... ; [publ. par l'abbé J.-B. Bossuet]. Publication : Paris : P. Cot, [1709]. Description matérielle : [XXXIV]-48-[38]-614 p.-[1] f. de front ; in-4. Note(s) : Contient : « De institutione Ludovici delphini, Ludovici XIV filii ad innocentium XI pontificem maximun », suivi de la trad. française « De l'instruction de Monseigneur le dauphin au pape innocent XI » ; « Table des livres articles et propositions de la politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte ». Autre(s) forme(s) du titre : - : De institutione Ludovici delphini, Ludovici XIV filii ad innocentium XI pontificem maximun. Sujet(s) : Monarchie absolue -

Ouvrages avant 1800. Morale politique - Ouvrages avant 1800. Éducation des princes - Ouvrages avant 1800 (Gallica)

- *Traité de la concupiscence*, Paris, 1731.

Campanella (Thomas), *La Cité du Soleil*, [1623], traduction A. Zevaès, nouvelle édition, Paris, 1981.

Clerselier (Claude), « Préface du *Traité de l'homme* » de Descartes : Descartes, René auteur du texte. Titre *: L'homme de René Descartes, et La formation du foetus* [Texte imprimé] / avec les remarques de Louis de La Forge. ou Traité de la lumière du mesme autheur / [publ. par Clerselier et suivi de la trad. de la préface de Schuyl], 2e éd. rev. et corr., Paris : F. Girard, [1677], 520 p. ; in-4, Autres auteurs : La Forge, Louis de (1632-1666). Annotateur, Clerselier, Claude (1614-....). [Document électronique] (Gallica)

Corneille (Pierre), *Théâtre complet* [Document électronique]. Tome premier, texte établi par Georges Couton, Oeuvres critiques, Document fourni par la société Bibliopolis : http://www.bibliopolis.fr , 1999

Courtilz de Sandras (Gatien), Auteur présumé du texte : *L'Alcoran de Louis XIV, ou Le testement* [« sic »] *politique du cardinal Jules Mazarin, traduit de l'italien* [Texte imprimé] Publication : Roma : A. Maurino, [1695]. Description matérielle : 224 p. ; in-8. Note(s) : Attribué à Sandras de Courtilz, ou à un protestant réfugié (Bourgeois et André, 3043). - N'est pas la traduction d'un pamphlet italien. Titre alternatif : *Le testement* [« sic »] *politique du cardinal Jules Mazarin, traduit de l'italien*

Coustel (Pierre), *Les Règles de l'éducation des enfants pour leur inspirer les sentiments d'une solide piété et pour leur apprendre parfaitement les belles lettres*, Paris, 1687.

Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, texte établi et présenté par Jacques Prévot, Librairie Belin, Paris, 1977.

Descartes (René), *Œuvres, Lettres*, Editions Bibliothèque de la Pleïade, Paris, 1953.

Faret (Nicolas), *L'Honneste Homme, ou l'Art de plaire à la court*, [Texte imprimé]par le sieur Faret. Publication : Paris : T. Du Bray, 1630. Description

matérielle : 268 p. ; in-4. Titre alternatif : L'art de plaire à la court. [Document électronique] (Gallica)

Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, [Paris : F. Delaulne, 1717], édition de J.L. Goré, Classiques Garnier, Paris, 1994.

- *Dialogues des morts* [Document électronique] : *composés pour l'éducation d'un prince* [1712], type de ressource électronique : Données textuelles (452 Ko), publication : 1997Note(s) :Reproduction : Num. BNF de l'éd. de Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q367Reprod. de l'éd. de Paris : P. Didot et J. Didot, 1819 (Collection des meilleurs ouvrages de la langue française ; 16), (Gallica).

- *Traité de l'éducation des filles* [1687], [Document électronique] ; publié avec une introd. et des notes par Paul Rousselot, type de ressource électronique : Données textuelles (204 Ko), publication : 1997, note(s) : reproduction : Num. BNF de l'éd. de Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q369Reprod. de l'éd. de Paris : Ch. Delagrave, 1883, autre(s) auteur(s) : Rousselot, Paul (1833-1914). Éditeur scientifique, (Gallica).

- *Direction pour la conscience d'un roi ou Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* [1734]/[1747], [Document électronique], type de ressource électronique : Données textuelles (67 Ko), publication : 1997 Note(s) : reproduction : Num. BNF de l'éd. de Paris : INALF, 1961 - (Frantext ; Q664Reprod. de l'éd. de Neuchatel : Ides et Calendes, 1961, *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, (Gallica).

- *Lettre à l'Académie française sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire par Fénelon* [Document électronique] suivie du *Mémoire sur les occupations de l'Académie*, du discours de réception et de la correspondance entre Lamotte et Fénelon sur les anciens / nouv. éd. classique accompagnée de notes philosophiques, littéraires et historiques par M. A. Mazure, Paris, éd. E. Belin, 1879, 143 p ; in-12, disponible sur Gallica.

- *Lettre à Louis XIV, précédé de un prophète à la cour / Fénelon, accompagné de notes par François-Xavier Cuche*, Rezé : Séquences, 1994

Fleury, (Claude), *Mœurs des Israélites et des Chrétiens*, [Paris, 1681 –

1682], nouvelle édition, à Paris, chez les Libraires Associés, 1810.

Traité du choix et de la méthode des études, introduction de Bernard Jolibert, coll. Education et Philosophie, éd. L'Harmattan, Paris 1998.

Fontenelle (Bernard Le Bovier de), *Oeuvres*, Paris, 1761, 11 volumes.

Fortin de la Hoguette (Philippe dit Pierre), *Catéchisme royal*, Paris, 1645.

- *Testament ou conseils fidèles d'un bon père à ses enfants, où sont contenues plusieurs raisonnements chrétiens, moraux et politiques,* Paris, 1649 (troisième édition)

- *Les Éléments de la politique selon les principes de la nature*, Paris, 1663.

Godeau (Antoine), *L'Institution du prince chrétien*, Paris, 1644

Gourville (Jean Héraut, sieur de), *Mémoires de M. Gourville, conseiller d'État, concernant les affaires auxquels il a été employé par la cour depuis 1642 jusqu'en 1698*, édition d'Amsterdam et Paris, 1782, 2 volumes.

Mémoires de François de Paule de Clermont,... [Ressource électronique] : contenant l'histoire de la guerre entre la France et la maison d'Autriche durant l'administration du cardinal de Richelieu et du cardinal Mazarin, sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV, depuis la déclaration de la guerre en 1635, jusques à la paix des Pyrénées en 1660. Mémoires de La Rochefoucauld. Mémoires de Jean Hérault de Gourville,... / [publ.] par MM. Michaud,... et Poujoulat. Titre d'ensemble : Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France ; 3, 5. Lien au titre d'ensemble : Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 593 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : Ed. du commentaire analytique du Code civil, 1838. 24 cm). Autre(s) auteur(s) : Michaud, Joseph-François (1767-1839). Éditeur scientifique. Poujoulat, Jean-Joseph-François. Éditeur scientifique. Sujet(s) : La Rochefoucauld, François de (1613-1680) – Biographies : Gourville, Jean Hérault de (1625-1703) – Biographies : Montglat, François-de-Paule de Clermont (16..?-1675 ; marquis de) – Biographies. France - 1610-1643 (Louis XIII). France -- 1643-1715 (Louis XIV) (Gallica)

Gracian (Balthazar) *L'Homme de Cour, traduction Amelot de la Houssaye,*

[Document électronique] / Baltasar Gracian ; trad. de l'espagnol par Amelot de la Houssaie. Traduction de : *Oraculo manual y arte de prudencia.* Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 192 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : G. Lebovici, 1990. 22 cm. ISBN 2-85184-114-9Reprod. de l'éd. de, Paris : Veuve Martin et J. Boudot, [1684]. Autre(s) auteur(s) : Amelot de La Houssaye, Abraham-Nicolas (1634?-1706). Traducteur. Sujet(s) : Savoir-vivre - Espagne - 17e siècle - Guides, manuels, etc. (Gallica)

Grotius, *Traité du magistrat politique sur les choses sacrées*, [1632], [Texte imprimé], traduit du latin de Grotius [par C. A. Lescalopier de Nourar]. Publication : Londres : [s.n.], 1751. Description matérielle : VI-519 p. ; in-12. Note(s) : Rogge, 137. Autre(s) auteur(s) : L'Escalopier de Nourar, Charles-Armand (1709-1779). Traducteur [Document électronique] (Gallica)

Hobbes (Thomas), *Léviathan*. *Traité de la nature, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, [1660], [Document électronique]. Tome premier, De l'homme / Thomas Hobbes ; trad. française... par R. Anthony. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : XLI-286 p. : ill. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : M. Giard, 1921. Autre(s) auteur(s) : Anthony, Raoul (1874-1941). Traducteur. (Gallica)

- *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduction S. Sorbière, édition S. Goyard - Fabre, réédition, Paris, 1982.

Huet (Pierre-Daniel), *Traité de l'origine des romans* [Document électronique] : suivi d'observations et de jugemens sur les romans français... / par Huet,... Type de ressource électronique : Données textuelles, Publication : 1995,Description matérielle : VIII-191 p., Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : N.-L.-M. Desessarts, an VII-[1798-1799] (Gallica)

Jurieu (Pierre), *La Politique du clergé de France, ou entretiens curieux de deux catholiques romains, l'un parisien & l'autre provincial, sur les moyens dont on se sert aujourd'huy, pour destruire la religion protestante dans ce royaume* [Ressource électronique Gallica] Type de ressource électronique : Données

textuelles Publication : 1995, 252 p., Num. BNF de l'éd. de, [S.l.] : [s.n.], [1681].

- *Examen du livre de la réunion du christianisme ou traité de la tolérance en matière de religion...* [Texte imprimé], Publication : [S.l.] : [s.n.], [1672], Description matérielle : 424 p., Note(s) : Par Pierre Jurieu selon Paul Hazard dans « La crise de la conscience européenne » t. II, 1935, Titre alternatif : *Traité de la tolérance en matière de religion.* (Gallica)

- Auteur présumé du texte, Le Vassor (Michel), Auteur présumé du texte, *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* [Document électronique], Type de ressource électronique : Données textuelles, Publication : 1995, Description matérielle : 238 p., Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, [Amsterdam] : [s.n.], [1689] (Gallica)

La Forge (Louis de), *Traitté de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes* [Document électronique], type de ressource électronique : Données textuelle, publication : 1995, description matérielle : 462 p., note(s) : reproduction : Num. BNF de l'éd. de Cambridge (Mass.): Omnisys, [ca 1990] (French books 1601-1700; 35.7). 1 microfilmReprod. de l'éd. de Amsterdam : chez Abraham Wolfgang, [1666], Sujet(s) : Médecine - Ouvrages avant 1800, (Gallica)

La Hontan (Louis - Armand de Lom d'Arce, baron de), *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage, dans l'Amérique* [Texte imprimé] : contenant une description exacte des moeurs et des coutumes de ces peuples sauvages ; Avec les voyages du même en Portugal et en Danemarc... Publication : Amsterdam :Vve de Boeteman, [1704]. Description matérielle : 222 p. : pl., cartes ; in-12. Note(s) : Par Nic. Gueudeville, d'après Barbier. Autre(s) auteur(s) : Gueudeville, Nicolas (1652-1721?). Auteur du texte [Document électronique] (Gallica)

- *Nouveaux voyages de M. le baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale* [Texte imprimé]. Publication : La Haye : les frères L'Honoré, [1703]. Description matérielle : 2 vol. : pl., cartes ; in-12. Comprend : T. I. Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou La suite de voyages de M. le Bon de Lahontan ; T. II. [publ. et en partie rédigé par Nicolas Gueudeville]. Autre(s)

auteur(s) : Gueudeville, Nicolas (1652-1721?). Éditeur scientifique. Auteur du texte [Document électronique] (Gallica)

La Mothe Le Vayer, (François), *Œuvres*, type de ressource électronique : données textuelles, publication : 1995, description matérielle : 60-382 p, reproduction : Num. BNF de l'éd. de [Paris] : AUPELF : France-Expansion, cop. 1973. 4 microfiches Archives de la linguistique française ; 210-1Reprod. de l'éd. de Dresde : Michel Groell, [1756], [Document électronique] (Gallica)

Lamy (Bernard), *Nouvelles Réflexions sur l'art poétique*, [Document électronique] : dans lesquelles en expliquant quelles sont les causes du plaisir que donne la poësie, & amp; quels sont les fondemens de toutes les regles de cet art, on fait connoître en même tems le danger qu'il y a dans la lecture des poëtes / [par Lamy]. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : [14]-245 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, [Paris] : AUPELF : France-Expansion, cop. 1973. 3 microfichesArchives de la linguistique française ; 211Reprod. de l'éd. de, Paris : chez André Pralard, [1668] (Gallica)

- *La Rhétorique ou l'art de parler*, [Document électronique] / par le R. P. Bernard Lamy. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : XXIV-380 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : A. Pralard, [1688] (Gallica)

- *L'Art de parler* [Document électronique] ; avec un Discours dans lequel on donne une idée de l'art de persuader / Bernard Lamy. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : [18]-292 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : chez A. Pralard, [1678]. Autre(s) forme(s) du titre : *De l'art de parler* (Gallica)

- *Entretiens sur les sciences, dans lesquels, outre la méthode d'étudier, on apprend comment l'on doit se servir des sciences pour se faire l'esprit juste et le cœur droit et pour se rendre utile à l'Eglise*, Paris, 1683, réédition de 1684 à Bruxelles

Le Laboureur (Louis), *Les Avantages de la langue française sur la langue latine*, Paris, 1667.

Le Maître De Claville (Charles - François - Nicolas), *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes propres à former des jeunes gens à la vertu*, [Document électronique]. Type de ressource électronique : Données textuelles (595 Ko). Publication : 1997. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q553-Q554Reprod. de l'éd. de, Paris : Saugrain, [1736]. in-12). Sujet(s) : Mérite -- Ouvrages avant 1800 (Gallica)

Louis XIV, *Mémoires*, édition J. Longnon, nouvelles éditions, Paris, 1978.

Loyseau (Charles), *Traité des Seigneuries, in les oeuvres de M. Charles Loyseau, contenant les cinq livres du droit des offices, les traités des seigneuries, des ordres et simples dignités, du déguerpissement et délassement par hypothèques, de la garantie des rentes et des abus des justices de village,* Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 398 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : A. L'Angelier, [1608]. in-4) (Gallica)

Mabillon (Jean), *Traité des études monastiques...* [Document électronique] / Type de ressource électronique : Données textuelles (647 Ko) Publication : 1997 Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q657-Q658Reprod. de l'éd. de, Farnborough : Gregg press, 1967, [1691] (Gallica).

- *Ouvrages posthumes* [Texte imprimé] / de D. Jean Mabillon et de D. Thierri Ruinart,... ; [publ.] par D. Vincent Thuillier,... Publication : A Paris : chez François Babuty, [1724], Description matérielle : 3 vol. ; in-4, Autre auteur : Ruinart, Thierry (1657-1709). Auteur du texte : Thuillier, Vincent (1684?-1736). Éditeur scientifique, (Gallica).

Maintenon (Françoise d'Aubigné, marquise de), *Correspondance générale de madame de Maintenon* [Texte imprimé] / publ. pour la première fois sur les autographes... par Théophile Lavallée. précédée d'une étude sur les lettres de Mme de Maintenon / publiées par La Beaumelle... Publication : Paris : Charpentier, 1865-1866. Description matérielle : 5 vol. ; in-16. Autre(s) auteur(s) : Lavallée, Théophile (1804-1865). Éditeur scientifique. La Beaumelle,

Laurent Angliviel de (1727-1773). Éditeur scientifique [Document électronique] (Gallica)

- *Recueil des instructions que Mme de Maintenon a données aux demoiselles de Saint-Cyr*, Paris, 1908.

Malebranche, *De la Recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* [Document électronique]. Tome premier / [par Nicolas de Malebranche]. Type de ressource électronique : Données textuelles.Publication : 1995. Description matérielle : 496 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books before 1601 ; 96.2). 1 microfilmReprod. de l'éd. de, Amsterdam : chez Henry Desbordes, [1688] (Gallica)

Mézeray, (François Eudes de), *Histoire de France depuis Faramond jusqu'au règne de Louis le juste* [Document électronique] : enrichie de plusieurs belles et rares antiquitez et de la vie des reynes,. Tome premier, type de ressource électronique : Données textuelles, publication : 1995, description matérielle : 712 p. ill., note(s) : reproduction : Num. BNF de l'éd. de Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books 1601-1700; 89.1). 1 microfilmReprod. de l'éd. de Paris : chez Denys Thierry : Jean Guignard : Claude Barbin, [1685], (Gallica)

Molière, *Le Bourgeois Gentilhomme,* [Paris : P. Le Monnier, 1671] Gallimard, Paris, 1999.

Molinier (Étienne), *Les Politiques chrétiennes, ou tableau des vertus politiques considérées en l'état chrétien,* [Document électronique]. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : [22]-501-[5] p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : M. Collet, [1621]. Autre(s) forme(s) du titre : *Tableau des Vertus politiques considérées en l'estat chrétien...* (Gallica)

Montchrestien (Antoine de, sieur de Watteville), *Traité d'économie politique*, éditions Funck-Brentano, Paris, 1889. Type de ressource électronique : Données textuelles (541 Ko). Publication : 1997. Note(s) : Reproduction : Num.

BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q672-Q673Reprod. de l'éd. de, Paris : E. Plon : Nourrit, 1899. in-8) Autre(s) auteur(s). Funck-Brentano, Théophile. Éditeur scientifique. Autre(s) forme(s) du titre : *Traicté de l'oeconomie politique* [1615], (Gallica)

Montesquieu (Charles Louis de Secondat de) *Oeuvres complètes*, éditions du Seuil, Paris, 1964.

Naudé (Gabriel), *Considérations politiques sur les coups d'état*, Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 358 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Caen : Centre de philosophie politique et juridique, 1989. 21 cm Bibliothèque de philosophie politique et juridique. Textes et documents, ISSN 0758-0428. Fac-sim. de l'éd. de , [Paris] : [s.n.], [1679] (Gallica)

Nicole (Pierre), *De l'Education d'un Prince,* [Document électronique] : divisée en trois parties, dont la dernière contient divers traittez utiles à tout le monde / Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 426 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books 1601-1700 ; 94.8). 1 microfilm Reprod. de l'éd. de, Paris : chez la veuve Charles Savreux, [1670] (Gallica)

- *Essais de morale* [Document électronique] : contenus en divers traittez sur plusieurs devoirs importans. Volume premier / Type de ressource électronique : Données textuelles (415 Ko) Publication : 1997 / Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de Paris : INALF, 1961 - (Frantext ; Q382 Reprod. de l'éd. de Paris : G. Desprez, [1701]. in-12, (Gallica).

Pascal (Blaise), *Oeuvres complètes*, Paris, éditions du Seuil, 1963.

- *Oeuvres complètes*, éditions J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

- *Pensées*, nouvelle édition établie pour la première fois d'après la copie de référence de Gilberte Pascal par Philippe sellier, Paris, 1976.

Poullain de la Barre (François), *De l'Egalité des deux sexes*, [Document électronique] : discours physique et moral... / Type de ressource électronique :Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle :

XIV-221 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : J. Dupuis, [1676] (Gallica)

- *De l'Education des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs : entretiens,* [Document électronique] : Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : [16]-358 p. Note(s). Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : J. Du Puits, [1674] (Gallica)

- *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes* [Document électronique] / Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : 334 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : J. Du Puits, [1675] (Gallica)

Pufendorf (Samuel, baron von), *Le Droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique,* Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle. CXXXIV-613 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Caen : Centre de philosophie politique et juridique, 1987. 27 cm Bibliothèque de philosophie politique et juridique. Textes et documents, ISSN 0758-0428 Fac-sim. de l'éd. de, Basle : E. & J. R. Thourneisen, [1732]. Autre(s) auteur(s) : Barbeyrac, Jean. Traducteur, 5 vol. (Gallica)

Rameau (Jean-Philippe), *Complete theoretical Writings,* edited by E. Jacobi, American Institute of Musicology, 1966 - 1969

Ramsay (André Michel, chevalier de), *Discours de la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque*, in Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, 1717 deux volumes. [Document électronique] (Gallica)

- *Histoire de la vie de Messr. François de Salignac de la Motte-Fénélon, archevesque Duc de Cambray* [Document électronique] : [*discours philosophique sur l'amour de dieu* / par le chevalier de Ramsay] Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication. 1995. Description matérielle : 212 p. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Bruxelles : E. H. Fricx, [1724] (Gallica)

Richelieu (Armand Jean du Plessis, cardinal, duc de), *Mémoires du*

cardinal de Richelieu [Document électronique]. [1], Sur le règne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu'à 1620 / [éd. par M. Petitot] Lien au titre d'ensemble : Mémoires du cardinal de Richelieu. Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 2001. Description matérielle : 501 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : Foucault, [1821] (Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France. 2e série ; 10) Autre(s) auteur(s) : Petitot, Claude-Bernard. Éditeur scientifique, 12 vol. (Gallica)

Rollin (Charles), *Traité des études*, nouv. éd., rev. par M. Letronne et accompagnée de notes de Crévier**.** Nouv. éd., Paris : F. Didot frères, 1863, 3 vol. ; 18 cm. [1726-1731], (Gallica)

Saint-Simon (Louis de Rouvroy, duc de), *Projets de gouvernement du duc de Bourgogne, Dauphin* édition P. Mesnard, Paris, 1860.

Senault (Jean-François), *De l'Usage des passions*, Paris, 1643.

- *Le Monarque les devoirs du Souverain*, Paris, 1661.

Sorel (Charles), *De la Perfection de l'homme, où les vrays biens sont considérez, et spécialement ceux de l'âme, avec les méthodes des sciences,...* [Texte imprimé] Publication : A Paris : Chez Robert de Nain, 1655, 397 p., in-4, [Document électronique] (Gallica)

Spinoza (Baruch), *Oeuvres*, éditions Garnier Flammarion, Paris, 1964, quatre volumes.

Sully (Maximilien de Béthune, baron de Rosny, duc de), *Mémoires des sages et royales économies d'État, domestiques, politiques et militaires de Henri Le Grand*, [Texte imprimé] Edition : Nouv. éd., plus exacte et plus correcte que les précédentes. Publication : Paris : J.-F. Bastien, 1788. Description matérielle : 6 vol ; in-8. Sujet(s) : France - 1589-1610 (Henri IV) - Ouvrages avant 1800 [Document électronique] (Gallica)

Vauban (Sébastien Le Prestre de), *La Dîme royale*, *in* E. Daire, *Économistes financiers du XVIIIe siècle*, Paris, 1843, réimpression, Osnabruck, 1966, (première édition, 1707). Type de ressource électronique : Données textuelles (230 Ko). Publication : 1997. Note(s) : Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext ; Q357Reprod. de l'éd. de, [S.l.] : [s.n.],

[1707] : Sujet(s) : Dîme - Ouvrages avant 1800 (Gallica)

Yves de Paris, *L'Agent de Dieu dans le monde* [Document électronique] / par le R. P. Yves de Paris,... Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : [16]-496-[12] p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : D. Thierry, [1656]

- *Très-humble Remonstrance faite à la Reyne* [Document électronique] / par le R.P. Yves de Paris,... Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle :20 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, [S.l.] : [s.n.], [1644] (Gallica)

- *Les Morales chrétiennes, où il est traité des devoirs de l'homme en la vie particulière et publique,* Paris, 1638 -- 1642, 4 volumes.

- *Le Gentilhomme chrestien* [Document électronique] / par le R. P. Yves de Paris,... Type de ressource électronique : Données textuelles. Publication : 1995. Description matérielle : [2]-560 p. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : Vve D. Thierry, [1666] (Gallica)

- *Le Magistrat Chrétien,* Paris, 1688, posthume.

OUVRAGES ET ARTICLES ECRITS APRES 1800

Ablondi, (Fred.), *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005.

Balz (A. G. A.), *Cartesian studies*, chapitre Gérauld de Cordemoy : pp. 3 à 27, New-York, 1951.

Battail (Jean-François), *L'Avocat philosophe Gérauld de Cordemoy*, (1626-1684), Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

Boas (George), « Cordemoy and Malebranche »(in *Dominant theme of modern philosophy, A history*) New York, 1957

Brun (Jean), article « Cordemoy », *in Dictionnaire du Grand Siècle ...*, Paris, 1990, p.407-408.

Clair (Pierre) et **Girbal** (François), *Oeuvres philosophiques de Gérauld de Cordemoy*, avec une Etude bio-bibliographique, Edition critique, sixième volume de la collection «Le mouvement des idées au XVIIe siècle» (dirigée par André Robinet), Paris, P.U.F., 1968.

Cuche (François-Xavier), « Le Petit Concile et la Ville – essai sur la politique de la ville chez Bossuet et son entourage », in *Pouvoirs, Ville, Société,* Paris, 1983, pp.279-289.

Deprun (Jean), « Cordemoy et la réforme de l'enseignement », *in Le XVIIe siècle et l'éducation,* supplément au n°88 de la revue *Marseille,* 1972, 1er trimestre, pp.41-43.

Guerrini (Luigi), *Occasinalismo e teoria della communicazione in Gerauld de Cordemoy*, Annali di dipartimento di filosofia, IX, 1993 (1994), 63 – 80.

Nadler (Steven), « Cordemoy and Occasionalism », *Journal of the History of Philosophy* 43: 37-54, 2005.

Nicolosi (Salvatore), *Il Dualismo da Cartesio a Leibniz (Cartesio, Cordemoy, La Forge, Malebranche, Leibniz)*, Marsilio Editori S.P.A. in Venezia, 1987.

Scheib (Andreas), *Zur Theorie individueller Substanzen bei Gérauld de Cordemoy*, P. Lang, Frankfurt am Main, New York, 1997.

Thuillier (Guy), « Une utopie au grand siècle : De la réformation d'un Etat de Gérauld de Cordemoy, 1668 » in *Revue administrative*, pp. 257 à 262, vol.75,

mai-juin 1960.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES ECRITS APRES 1800

Adam (Antoine), *Histoire de la littérature française au 17ème siècle,* Albin Michel, réédition, Paris, 1997.

Allier (Raoul), *La Cabale des dévots*, Paris, 1902.

Alquié (Ferdinand), « Les philosophes du XVIIe siècle devant l'homme », in *XVIIe Siècle*, n° double 54-55, 1962, pp.43-53.

- « Le Rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza », *in Le Statut de la littérature,* Mélanges P. Bénichou, Genève, 1982, p.187-202.

André (Y. M.), *La Vie du R. P. Malebranche*, ed. Ingold, Paris, 1886.

Armogathe (Jean-Robert), *Croire en liberté* - *L'Église, catholique et la révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, 1985.

Aronson (Nicole), *Les Idées politiques de Rabelais,* Paris, 1973.

Arquilière (H. Xavier), *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934.

Balandier (Georges), *Anthropologie politique*, Paris, 1967.

Balibar (Etienne), *Spinoza et la politique*, Paris, 1985.

Barret-Kriegel (Blandine), *Jean Mabillon*, Paris, 1988.

- *La Défaite de l'érudition,* Paris, 1989.

Barthes (Roland), « La Bruyère : du mythe à l'écriture », Préface à l'édition des *Caractères*, coll. « 10/18 », Paris, 1963, reprise dans les *Essais critiques*, Paris, 1964, pp. 221-237.

Belaval (Yvon), *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960

- *Etudes leibniziennes*, T.E.L., Gallimard, Paris, 1976, 400 p.

- « Les philosophes du XVIIe siècle devant la Nature », in *XVIIe Siècle, n°* double 54-55, 1962, p.29-42.

Ben Assaf (Francis), *La Mort du Roi, Une thanatographie de Louis XIV*, Tuebingen : Gunter Narr Verlag (Biblio 17 [112]), 1999.

Bénichou (Pierre), *Morales du Grand Siècle,* réédition Paris 1967, 2 vol. (1ère édition, Paris, 1948).

Bertolino (Alberto), « La politica economica di Fénelon e il pensiero politico ed economico del suo tempo », in *Studi Senesi*, vol XLVI, 1927, pp.337-388.

Blet (Pierre), *Les Assemblées du clergé et Louis XIV (1670-1693)* Rome, 1972.

Bigourdan (G.), *Les Réunions du P. Mersenne et l'académie de Montmor*, comptes-rendus de l'Académie des sciences, T. CXLIV, Paris, 1917.

Blampignon *Etude sur Malebranche d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite*, Paris, 1861.

Bluche (François), *Louis XIV*,Paris, 1986.

- - *Dictionnaire du Grand Siècle*, publié sous la direction de F. Bluche, Paris, 1990.

- et **Solnon** (Jean-François), *La véritable Hiérarchie sociale de l'ancienne France, le tarif de la première capitation (1695)*, Genève, 1983.

Bouillier (Francisque), *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, 1842.

Boutroux (Emile), *Exposition du système de Leibnitz* (in ed. de *la Monadologie*), Paris, 1963.

Bréhier (Emile), *Histoire de la philosophie*, T. II, fasc.I, Paris, ed. de 1938.

Broglie (Emmanuel de), *Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés à la fin du XVIIe siècle (1664-1707)*, Paris, 1888, 2 vol.

Brown (H.), *Scientific Organisation in XVIIth century, France.* Baltimore, 1934.

Brugmans (H L.), *Le Séjour de Christian Huyghens à Paris*, Paris, 1935.

Bruter (Annie), *L'Histoire enseignée au Grand Siècle, Naissance d'une pédagogie*, Belin, Histoire de l'éducation, 1997.

Cadet (Félix), *Pierre de Boisguilbert, précurseur des économiste ! (1646-1714), sa vie, ses travaux, son influence*, Paris, 1870.

Cagnac (Moïse), *Le Duc de Bourgogne (1682-1712)*, Paris, 1921.

Caillemer (Robert) et **Schatz** (Albert), « Le mercantilisme libéral à la fin du XVIIe siècle. Les idées économiques et politiques de M. de Belesbat », in *Revue économique et politique*, XX, 1906, p.29-70, 387-396, 559-574, 630-642, 719-816

Calvet (Georges), « Fénelon, Condorcet et l'éducation populaire en France », in *Homo*, n°14, 1975, pp.39-62.

Calvet (Jean), *Bossuet, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1941.

Carrier (Hubert), *Le Labyrinthe de l'Etat. Essai sur le débat politique en France au temps de la Fronde (1648-1653)*, Paris, Champion, 2004

- « Un manifeste anti-absolutiste à la fin de la Fronde : l'idéal du souverain chrétien dans le *Recueil des maximes véritables et importantes pour l'institution du Ro* de Claude Joly », *in L'Image du Souverain dans les lettres françaises des Guerres de Religion à la révocation de l'Edit de Nantes,* Actes du colloque de Strasbourg (1983), publié par N. Hepp et M. Bertaud, Paris, 1985, p.211-226.

Cavaillé (Jean-Pierre), *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

Certeau (Michel de), « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle : une *nouvelle spiritualité* chez les Jésuites français », *in Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1965, p.339-386.

Charles-Daubert (Françoise), *Les Libertins érudits en France au XVIIe Siècle*, PUF, 1998.

Chartier (Louis), **Julia** (Dominique), **Compère** (Marie-Madeleine), *L'Education en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, S.E.D.E.S., 1976.

Cherot (Henri), Trois Educations princières au XVIIe siècle : *le Grand Condé ; son fils le duc d'Enghien ; son petit fils le duc de Bourbon (1630-1684), d'après les documents originaux*, Lille, 1896.

Chevalier (Jean-Jacques), *Les Grandes OEuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, 1949.

Chomsky (Noam), *La Linguistique cartésienne*, Editions du Seuil, 1969.

- « De quelques constantes en théorie linguistique » Revue *Diogène*, Paris, 1965.

Clair, (Pierre), « Louis de la Forge et les origines de l'occasionalisme » *Recherches sur le XVIIe siècle* 1: 63-72, 1976.

- *Jacques Rohault (1618-1672), Bio-bibliographie*, avec l'édition critique

des *Entretiens sur la Philosophie,* C.N.R.S., Paris, 1978.

Clarac (Pierre), *Histoire de la littérature française*, l'âge classique, T.II, 1660 – 1680, Paris, 1969.

Clark (Priscilla P.), « Leçons du Grand Siècle. The Aesthetics of Education in *Télémaque* », in *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol.6, 1976-1977n pp.23-26.

Clavier (Henri), *Etudes sur le calvinisme*, Fischbacher, Paris 1936.

Coirault (Yves), « Louis XIV, destinataire de Fénelon et de Saint-Simon », in *Spicilegio Moderno,* n°10n 1978, pp.53-67.

Combes (Gustave), *La Doctrine politique de saint Augustin,* Paris 1927.

Couprie (Alain), « Courtisanisme et christianisme au XVIIe siècle » *in XVIIe Siècle,* 1981, p.369-391.

Cousin (Victor), *Fragments d'histoire de la philosophie moderne,* Paris, 1845.

Couturat (Louis), *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901.

Cuche (François-Xavier), *Une Pensée sociale catholique, Fleury, La Bruyère et Fénelon,* les Editions du Cerf, Paris, 1991.

- *Télémaque entre père et mer,* Editions H. Champion, Paris, 1995.

- *Fénelon : mystique et politique : 1699-1999 :* actes du colloque international de Strasbourg pour le troisième centenaire de la publication du « Télémaque » et de la condamnation des « Maximes des saints » / publ. par F.-X. Cuche et J. Le Brun, Paris : H. Champion, 2004.

- «Simple note sur la structure dramatique du Bourgeois gentilhomme», *Littératures Classiques*. 38: p.31-39. Toulouse, France, 2000.

- « Vers une nouvelle définition de la Nation française », in *Studia Romanica PosnaniensaI,* Poznan, XII, 1986, pp.57-75.

- « Christianisme et philosophie : conciliation ou contradiction ? Claude Fleury et les philosophes païens », in *Travaux de littérature offerts en hommage à Noémi Hepp*, Paris, 1990, pp.117-124.

- « Les questions économiques dans *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte c* Bossuet », in *Bossuet - La Prédication au XVIIe siècle,* Actes

du colloque de Dijon (1977), publiés par Th. Goyet et J. P. Collinet, Paris, 1980, pp.259-287.

- « Politique, mystique et génétique, les conceptions de famille chez Bossuet », dans le Bulletin *Les Amis de Bossuet*, n°11, 1982, pp.4-32.

Dainville (François de), *L'Education des Jésuites (XVIe-XVIIe siècles)*, Les Editions de Minuit, Paris, 1978.

Damiron (Philibert), *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle*, Paris : L. Hachette, 1846, 2 vol. ; in-8 (Gallica)

Daniélou (Madeleine), *Fénelon et le duc Bourgogne. Histoire d'une éducation*, s.l.n.d. [Paris, 1955]

Darmon (Pierre), *Mythologie de la Femme dans l'Ancienne France*, Paris, 1983.

Dedeyan (Charles), *Télémaque ou la liberté de l'esprit*, Paris, 1991, (refonte d'un ouvrage paru en 1958)

Deleuze (Gilles), *Spinoza*, P.U.F., Paris, 1970.

- *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

Delforge (Frédéric), *Les petites Ecoles de Port-Royal, 1637-1660*, Cerf, Paris, 1985.

Dessert (Daniel), « Les *laquais* financiers au Grand Siècle : mythe ou réalité ? », *in XVIIe Siècle*, n°122, 1979, pp.21-36.

- *Argent, pouvoir et société au Grand Siècle*, Paris, 1984.

- « Colbert contre Colbert », *in Un nouveau Colbert*, Actes du colloque Colbert, sous la direction de Roland Mousnier, Paris, 1985, pp.111-118.

Deyon (Pierre), « La production manufacturière en France au XVIIe siècle et ses problèmes », in *XVIIe Siècle*, 1966, n° double 70-71, pp.47-63.

Dhommeaux (Jean-Pierre), « Les idées politiques de Montaigne », in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Janvier-mars 1976, pp.5-30.

Dibon (Paul), *Le Problème de l'âme des bêtes chez Descartes et ses premiers disciples hollandais* in *Mens en Dier*, Philosophische Bibliotheek, Amsterdam-Anvers 1954, pp. 187-221

- « Notes bibliographiques sur les cartésiens hollandais », in *Descartes et le*

cartésianisme hollandais, pp.261 à 300, Amsterdam, Paris, 1950.

- *La Philosophie du XVII siècle: France et Pays bas,* dans *Grundriss des geschichte der Philosophie*, Ueberweg, Schwabe 1993

- *Histoire des idées au XVII siècle.* Rapport sur les conférences, Annuaire 1965-66 de la IV Section de l'École Pratique des Hautes Études, Paris 1965 à 1987

Donzé (Roland), *La Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal.* Contribution à l'étude des idées grammaticales en France, Berne, 1967

Dreyfus (G.), « Le fondement du langage dans la philosophie de Malebranche », in *Le langage,* actes du XIII congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, 1966

Druon (Henri V.P.), *Histoire de l'éducation des Princes dans la Maison des Bourbons de France*, Paris, 1897, 2 vol.

Dubois (Claude-Gilbert), « Une utopie politique de la Renaissance française : Rêveries de Guillaume Postel (1510-1581) autour de l'unité européenne », *in L'Information littéraire* n°2, mars-avril 1968, pp.35-62.

Dupront (Alphonse), *Pierre Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVIIe siècle,* Paris, 1930.

Ehrard (Jean) et **Palmade** (Guy), *L'Histoire*, Armand Colin, Collection U, 1964.

Ellias (Norbert), *La Civilisation des moeurs,* trad. fr., Paris, 1973.

- *La Société de Cour,* trad. fr., Paris, 1974.

Escard (F), « Le paysan d'après La Bruyère et d'après les faits », in *Annuaire d'Economie sociale*, t.III, 1877-1878, PP.120-160.

Ferreyrolles (Gérard), *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Klincksieck, Paris, 1996.

- *La représentation de l'histoire au XVIIe siècle*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 1999.

Ferrier-Caverivière (Nicole), *L'Image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715,* Paris, 1981.

- « Vauban à la découverte des Français et la littérature des économistes », *in*

La Découverte de la France au XVIIe siècle, Paris, 1980, pp.33-42.

- « Louis XIV et le prince idéal dans la littérature française de 1660 à 1685 », in *L'Image du Souverain dans les lettres françaises des Guerres de Religion à la Révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, 1985, pp.69-79.

- « Le siècle de Louis XIV et le problème du pouvoir », *in Travaux de Littérature et de Linguistique de l'Université de Strasbourg,* XIII, 2, 1985, pp.45-57.

Flamand (Georges), *Les Idées politiques et sociales de Fénelon*, Paris, 1932.

Foucault (Didier), *Un Philosophe libertin dans l'Europe baroque, Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Champion, 2003.

Foucault (Michel), *Histoire de la folie à l'âge classique*, réédition, Paris, 1979 (1ère édition, 1972).

Floquet (Amable), *Bossuet précepteur du dauphin*, Paris, 1864.

Francillon (Roger), « Un nouveau type littéraire sous Louis XIV : le financier. Réflexion sur les rapports entre littérature et histoire », in *Etudes de lettres*, série IV, t.III, n°3, juillet-septembre 1980, pp.13-29.

Freud (Sigmund), *Totem et Tabou*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965.

Fritz (Gérard), *L'Idée du peuple en France du XVIIe au XIXe siècle*, Paris-Strasbourg, 1988.

Gal (Roger), *Histoire de l'éducation*, coll. Que sais-je ?, éd. Presses Universitaires de France, 12ème édition mise à jour : décembre 1987.

Gallouedec-Guenys (Françoise), *Le Prince selon Fénelon*, Paris, 1963.

Gaquère (François), *La Vie et les œuvres de Claud Fleury*, Paris, 1925.

Garber (Daniel) and **Ayers** (Michael), ed. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (2 vols.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Giard (Luce), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, P.U.F., 1995.

Gidel (Gilbert), *La Politique de Fénelon*, Paris, 1906.

Gilson (Etienne), *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Paris, 1952.

Ginzburg (Carlo), *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe*

siècle, Editions Aubier – Histoires, Flammarion, Paris, 1980.

Goré (Jeanne-Lydie), *L'Itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité*, Paris, 1957.

- *La Notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956.

Gouhier (Henri), *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1925.

- *La Vocation de Malebranche*, Paris, 1926.

- *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926.

- *Fénelon philosophe*, Vrin, Paris, 1977.

Goyet (Thérèse), « Présence de Platon dans le classicisme français », *in Actes du Congrès de Tours et Poitiers de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1954, pp.364-371.

Grammont (Maurice), *Traité de phonétique*, 4e ed., Paris, 1950.

Granderoute (Robert), *Le Roman pédagogique de Fénelon à Rousseau*, Berne, Francfort s/Main, New-York, Nancy, 1983, 2 vol.

Groetehuysen (Bernard), *Les Origines de l'esprit bourgeois en France*, I : *L'Eglise et la bourgeoisie*, Paris, 1927.

Gueroult (Martial), *Malebranche*, 3 vol., Paris, 1959.

- *Malebranche*. I, *La vision en Dieu* ; II, *Les cinq abîmes de la Providence*, 1. *L'ordre et l'occasionnalisme* ; 2. *La nature et la grâce*, Aubier, Paris, 1955-1959, 3 vol.

- *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Belles Lettres, Paris, 1935.

Guion (Béatrice), *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, collection « Moralia », 2002.

- « Songes et mensonges : la dénonciation de l'illusion dans l'augustinisme du Grand Siècle », *L'illusion au XVIIe siècle, Littératures classiques*, hiver 2002, n° 44, p. 313-334.

- « De la vérité avant toute chose : fable, fiction et histoire à Port-Royal », [in] *Mythe et Histoire dans le Théâtre classique. Hommage à Christian Delmas*, Toulouse, Société de Littératures classiques, 2002, p. 297-322.

Haillant (Marguerite), *Culture et imagination dans les œuvres de Fénelon « ad usum Delphini »*, Paris, 1982-1983.

Harnois (Guy), « Les théories du langage en France de 1660 à 1821 », in *Etudes françaises*, vol.XVII, Paris, 1929.

Hazard (Paul), *La Pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lesage*, Paris, 1946, 3 vol

- *La Crise de la conscience européenne (1680-1715),* nouvelle édition, collection « Idées », 2 vol, Paris, 1968 (1ère édition, 3 vol., Paris, 1934).

Hennequin (Jacques), « La paternité chez quelques mémorialistes », in *Les Valeurs chez les Mémorialistes français du XVIIe siècle avant la Fronde,* Actes du colloque de Strasbourg (1978), publiés par N. Hepp et J. Hennequin, Paris, 1979, pp.289-305.

Hepp (Noémi), Article « Fleury » et article « La Bruyère », dans le *Dictionnaire du Grand Siècle*, publié sous la direction de F. Bluche, Paris, 1990, p.600 et pp.810-812.

- « La Bruyère et Fontenelle témoins de leur temps », in *Précis de littérature française du XVIe siècle*, publié sous la direction de J.Mesnard, Paris, 1990, pp.405-421.

- « A la recherche du mérite des dames », in *Destins et Enjeux du XVIIe siècle,* Paris, 1985, pp.109-117.

Imbert (Jean), article « Colbertisme », dans *l'Encyclopedia Universalis*, dvd-rom, version10, 2004.

Jacquart (Jean), « Colbert et la réformation du domaine », in *Un nouveau Colbert,* Paris, 1985, pp.151-165.

Janet (Paul), « La philosophie dans les comédies de Molière », in *Revue politique et littéraire* du 26.10.1872

Jasinski (René), *A Travers le XVIIe siècle*, t. II, Paris, 1981.

Jehasse (Jean) et **McKenna** (Antony), *Religion et politique. Les avatars de l'augustinisme*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.

Jouanna (Arlette), *Ordre social : mythes et hiérarchies de la France au*

XVle siècle, Paris, 1977.

- *Le Devoir de révolte : la noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1661,* Paris, 1989.

Julien-Eymard d'Angers (Charles Chesneau, en religion R. P.), « Riches et Pauvres dans l'oeuvre d'Yves de Paris », *in XVIIe Siècle,* n° double 90-91, 1971, pp.17-46.

Kambouchner (Denis), *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes,* 2 vol.

Kapp (Volker), *Télémaque de Fénelon, la signification d'une œuvre littéraire à la fin du siècle classique*, Paris-Tübingen, 1982.

Kappler (Emile), *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu (1637-1713),* Paris, Champion, 2002.

Kintzler (Catherine), *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau,* édition Minerve, collection : Voies de l'histoire, 1991, ISBN :2-86931-053-6

Kirkinen (Heikki), *Les Origines de la conception moderne de l'homme machine : le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715*), étude sur l'histoire des idées, ed., Helsinki : Suomalainen tiedeakatemia, 1960, in-8 (24 cm), 518 p. [Ech. univ. 657-62] Thèse. Lettres. Helsinki. 1960. - Annales Academiae scientiarum Fennicae.

Kohler (Maurice E.), « Le personnage royal dans l'œuvre de Jean de La Bruyère », in *Recherches et Travaux de l'Université de Grenoble*, mars 1973, n°7, pp.18-27.

Lacour-Gayet (Georges), *L'Education politique de Louis XIV,* Paris, 1898.

Lafond (Jean), « Guez de Balzac et Descartes », *Guez de Balzac : critique et création littéraire*, *XVII*[e] *Siècle*, n° 168, juillet-août-septembre 1990, p. 303-316

Lagrée (Jacqueline), *La Raison ardente : religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, édition : Paris : J. Vrin, 1991., description : 351 p. ; 24 cm, collection : Philologie et mercure.

Lange (Maurice), *La Bruyère critique des conditions et des institutions*

sociales, Paris, 1909.

Langlois (Marcel), « Conseils de Fénelon à Philippe V (1900-1702) d’après les archives de château de Louville », in *Revue des Travaux de l’Académie des Sciences morales et politiques,* 1938, pp.481-529 (contient en réalité une Instruction du Duc de Beauvillier à Philippe V).

Laporte (Jean), *Le Rationalisme de Descartes*, Paris : P.U.F, XX-510 p. ; 22 cm, 1950

Lapouge (Gilles), *Utopie et civilisations,* Paris, 1978.

Lasswitz (Kurd), Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Hamburg Leipzig: L. Voss, 1890, 2 v. ; illus., diagrs. ; 24 cm.

Le Brun (Jacques), « *Le P. Pierre Lalement et les débuts de l’académie Lamoignon* », *Revue d’histoire littéraire de la France*, avril-juin 1961.

Lennon (Thomas M.) « Occasionalism and the Cartesian Metaphysic of Motion, *Canadian Journal of Philosophy* », supp. I: 29-40, 1974.

- *The Battle of Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Lemaire (Paul), *Le Cartésianisme chez les Bénédictins : Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits, thèse pour le doctorat, présentée à la Faculté des lettres de Grenoble, par Paul Lemaire,* Paris : F. Alcan, 1901, In-8 , 424 p.

Lenoble (Robert), « Evolution de l’idée de nature », in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-juin 1953.

- *Histoire de l’idée de nature*, Paris, 1969.

Leroy (Maxime), *Histoire des Idées sociales en France,* Paris, 1946, 2 vol.

Le Roy Ladurie (Emmanuel), *Les Paysans du Languedoc,* Paris, 1966.

- « Réflexions sur l'essence et le fonctionnement de la monarchie classique (XVIe—XVIIe siècles) », *in L’Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle,* Paris, 1985, p.IX-XXXV.

- « Rangs et hiérarchie dans la vie de Cour », in *Travaux de Linguistique et de Littérature de l'Université de Strasbourg,* 1985, XXIII, 2, pp.39-77.

Lévy (Claude Frédéric), *Capitalisme et Pouvoir au siècle des Lumières*, t. I, *Des origines à 1715*, Paris- La Haye, 1969.

Liesse (André) et **Michel** (Georges), *Vauban économiste*, Paris, 1891.

Lubac (Henri de), *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris, 1944.

Mac Lean (Ian), *Woman triumphant, Feminism in French Literature (1610-1652),* Oxford, 1977.

Magne (Bernard), « Education des femmes et féminisme chez Poullain de la Barre (1647-1723) », in *Le XVIIe siècle et l'Education,* supplément au n°88 de la revue *Marseille*, 1972, p.117-123.

- *Crise de la littérature française sous Louis XIV, humanisme et nationalisme,* Lille-Paris, 1976.

Malettke (Klaus), *Opposition und Konspiration unter Ludwig XIV…*, Goettingen, 1976.

Mandrou (Robert), *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles***,** Paris : Presses universitaires de France, 1993, c1971, 470 p. ; ill. ; 19 cm, Collection : Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes ; 0768-2379, Nouvelle Clio.

Margival (Henri), *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, Paris, 1900.

Marrou (Henri-Irénée), *Saint Augustin et l'Augustinisme,* Paris, 1959.

Mauzi (Robert), *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle,* 2e édition, Paris, 1960.

Merlin – Kajman (Hélène), *L'Absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps, passions et politique*, éd. Champion, 2000, 268 p.

Mesnard (Jean), « La crise de la conscience européenne : un demi-siècle après Paul Hazard »*, in De la mort de Colbert à la révocation de l'Edit de Nantes, un monde nouveau,* Marseille, CMR 17, 1984, pp.185-198.

Mesnard (Pierre), *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Vrin, Paris, 1969.

Meuvret (Jean), « Les crises de subsistance et la démographie de la France d'Ancien Régime », in *Populations,* 1946, pp.643-650.

- « Comment les Français du XVIIe siècle voyaient l'impôt », in *XVIIe Siècle,* n°25-26, 1955, p.59-82.

- *Le Problème des subsistances à l'époque de Louis XIV. La production des céréales dans la France du XVIIe et du XVIIIe siècles*, Paris, La Haye, 1957, 2 vol.

- « Les idées économiques au XVIIe siècle », in *XVIIe Siècle*, n°70-71, 1966, pp.3-19.

Meyer (Jean), *L'Education des princes du XVe ou XIXe siècle,* coll. Pour l'histoire, éd. Perrin 2004.

- *Noblesse et pouvoirs dans l'Europe d'Ancien Régime,* Paris, 1974.

- *Colbert,* Paris, 1981.

- *Etudes sur les villes en Europe occidentale, t.* I : *Généralités, France,* Paris, 1983

Moreau (Hélène), « Nature féminine et culture dans le théâtre de Molière », *in Le XVIIe siècle et l'Education,* supplément au n°88 de *Marseille,* 1972, pp.161-168.

Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, Paris, 1962.

Mounin (Georges), Histoire de la linguistique : des origines au XXe siècle**,** Paris, Presses universitaires de France, 1974. Description : 230 p. ; 18 cm, Collection : Le Linguiste (Paris) ; 0459-4576 ; 4.

Mousnier (Roland), « Les idées politiques de Fénelon », in *XVIIe Siècle*, n°²&²& spécial 12-13-14, 1951-1952, pp.190-207.

Mouy (Paul), *Le Développement de la physique cartésienne 1646-1712*, Paris : Vrin, 1934.

Mucchielli (Roger), *Le Mythe de la Cité idéale*, Paris, 1960.

Noille-Clauzade (Christine), *L'Eloquence du sage : platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVIIe siècle* , Paris, H. Champion, 2004.

Orcibal (Jean), *Louis XIV contre Innocent XI - Les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française,* Paris, 1949.

Parent (Michel), *Vauban, un encyclopédiste avant la lettre,* Paris, 1982.

Pancera (Carlo), *Il Pensiero educativo di Fénelon*, Florence, 1991.

Pariente (Jean-Claude), *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance,* Vrin, Paris, 1995

Perreau (Etienne Ernest Hippolyte), « La Bruyère économiste – Partisans et paysons dans les *Caractères* de La Bruyère », in *Bulletin de l'Académie de Législation*, t.VII, 1926-1927, pp.78-100.

Piaget (Jean), *Le Structuralisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1992, 127 p. ; 18 cm, Collection : Que sais-je ?; 1311.

Pierre le Pesant de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique, ouvrage collectif publié par l'Institut National d'Etudes Démographiques, Paris, 1966.

Pintard (René), *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1943, 2 vol.

Plongeron (Bernard), *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, 1973.

Poincaré (Henri) *Note terminale sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibnitz* [sic], in *La Monadologie*. Ed. annotée et précédée d'une exposition du système de Leibnitz [sic] par Emile Boutroux, Delagrave, 1963, 232 p.

Polin (Raymond), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., Paris, 1953, rééd. Vrin, 1977.

- *La Politique morale de John Locke*, Paris, 1960.

- *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, 1981.

Portemer (Jean), « Réflexions sur les pouvoirs de la femme selon le droit français au XVIIe siècle », in *XVIIe Siècle*, n°144, 1984, p.189 sq.

Poulouin (Claudine), *Le Temps des origines, l'Eden, le Déluge et les « temps reculés ». De Pascal à l'Encyclopédie*, Champion, Paris, 1998.

Poutet (Yves), « L'enseignement des pauvres dans la France du XVIIe siècle », in *XVIIe Siècle*, n° double 90-91, 1971, pp.87-110.

Prelot (Marcel), *Histoire des idées politiques*, 2e édition, Paris, 1960.

Prevot (Jacques), « La raison contre l'Etat », in *L'Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier, XVIIe siècle*, Paris, 1985, p.203 sq.

Prost (Joseph), *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris : Paulin, 1907.

Robinet (André), *Malebranche et Leibniz, relations personnelles,* Paris, 1955.

- *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche,* Paris, 1965.

- « Techniques de l'enseignement dans la pédagogie de Malebranche », in *Le XVIIe siècle et l'éducation*, supplément au n°88 de la revue *Marseille*, 1972, p.47-52.

Rochemonteix (Maxence), *Histoire de l'abbaye de Feniers*, Clermont-Ferrand, 1882.

Rochot (Bernard) *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme 1619-1658,* thèse principale présentée devant l'Université de Paris pour le doctorat ès lettres, Paris, J. Vrin, 1944. In-8, XVIII-212 p., 1960

Rohou (Jean), *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine,* éd. du Seuil, Paris, 2002, 670 p.

Rodis-Lewis (Geneviève), *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950.

- « Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme », in *Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française,* 2 vol., Neuchâtel, 1966 (vol.1) et 1967 (vol.2)

- « Le domaine propre de l'homme chez les cartésiens », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. II, n.2, Berkeley and Las Angeles, octobre 1964.

- « Un théoricien du langage au XVIIe siècle : Bernard Lamy », in *Le français moderne*, Paris, janvier 1968.

- *L'Anthropologie cartésienne*, P.U.F., Paris, 1990. Recueil d'études.

Ronzeaud (Pierre), *Peuple et Représentations sous le règne de Louis XIV*, Marseille, 1988.

- « La femme au pouvoir ou le monde à l'envers », in *XVIIe Siècle,* n°108, 1975, pp.9-33.

Rosenfeld (Leonora Cohen), *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to Le Mettre,* New York: Octagon Books, 1968.

Rothkrug (Lionel), *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the french enlightenment,* Princeton, 1965.

Russel-Mayor (J.), *Representativ Government in Early Modern France,* Newhaven and London, Yale University Press, 1980.

Russo (Antonio), « Una *ratio studiorum* benedettina del secolo XVII°: Il *Traité des Etudes monastiques di* Jean Mabillon », in *Revista de literatura e storia ecclesiastica*, Naples, VI, fascicules I, III, IV, 1974, pp.68-71; 217-236; 341-357.

Sarasohn (L.T.), « The ethical and political philosophy of Pierre Gassendy », in *The Journal of the History of Philosophy,* vol.XX, n°3, juillet 1982, pp.239-260.

Schumann (Karl), *Hobbes. Une chronique*, Vrin, Paris, 1998.

See (Henri), *Les Idées politiques en France au XVIIe siècle,* Paris, 1923.

- « Les idées politiques de Fénelon », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* vol.1, 1899-1900, pp.545-565.

Serrurier (Cornelia) *Descartes. L'homme et le penseur*, ed. Française d'Amsterdam - ed. PUF, 1951, 362 p., préface de Henri Gouhier, in-12.

Servier (Jean), *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967.

Snyders (Georges), *La Pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, P.U.F., Paris, 1965.

Sorell (Tom), *The Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

Sortais (Gaston), *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz : études* historiques. Autre titre : *L'Empirisme en Angleterre et en France : Pierre Gassendi (1592-1655): Thomas Hobbes (1588-1679)* Edition : Paris : P. Lethielleux, 1922, 584 p.

Taveneaux (René), *Jansénisme et Politique,* textes choisis et présentés par R. Taveneaux, Paris, 1965.

Tardieu (Ambroise), *Histoire illustrée du bourg de Royat*, Clermond-Ferrand, 1902.

Taveneaux (René), *Jansénisme et Politique*, Paris, 1965.

Thierry (Augustin), *Histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat,* nouvelle édition, Paris, 1871 (1ère édition, 1850).

Thijssen-Schoute (Caroline-Louise), *Nederlands cartesianisme* (« avec

sommaire et table des matières en français »), door C. Louise Thijssen-Schoute... Edition : Amsterdam : N. V. Noord-Hollandsche uitgevers mij., 1954. Gr. in-8 , VIII-742 p. et addendum

Thuau (Etienne), *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Thèse pour le doctorat ès Lettres, Athènes 1966.

Thuillier (Guy), « Economie et Administration au Grand Siècle : l'abbé Claude Fleury », in *La Revue Administrative*, juillet-août 1957, pp.348-357.

Tocanne (Bernard), *L'Idée de Nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle…*, Paris, 1978.

Tolmer (Léon), « La leçon de phonétique de J.B. du Hamels », in *Le français moderne*, n°6 ; 1938.

- *Pierre-Daniel Huet, 1630-1721, humaniste-physicien*. [Avant-propos par R. N. Sauvage.] Publication : Bayeux : Colas, 1949. In-4 ° (26 cm), 720 p., fig., planche, portr.

Touchard (Jean), *Histoire des idées politiques*. Edition : Paris : Quadrige/PUF, 2001, 2 vol. (XI-870-XI) ; 19 cm. Collection : Quadrige ; 0291-0489. ISBN : 2-13-051943-12-13-051944-X. Notes : La couv. porte en plus : « Manuel ». Notes bibliogr. Index. 1, Des origines au XVIIIe siècle 2, Du XVIIIe siècle à nos jours.

Trenard (Louis), « Un regard ethnologique sur les provinces : l'enquête des Intendants de 1698 », in *La Découverte de la France au XVIIe siècle,* Paris, 1980, pp.233-242.

Trousson (Raymond), *Voyages au pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1975.

Truchet (Jacques), *Politique de Bossuet*, Coll. U, A. Colin, Paris, 1966, 318 p.

- *La Prédication de Bossuet, étude de thèmes*, Cerf, Paris, 1960, 2 vol.

Turbet-Delorf (Guy), « La Bruyère et la révocation de l'Edit de Nantes », in *XVIIe siècle* (t.II : *Du XVIIIe siècle à nos jours*).

Van Der Haeghen (Victor), *Geulincx, étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, dissertation inaugurale... par Victor Vander Haeghen,... Gand : A.

Hoste, 1886

Vernière (Paul), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954, 2 vol., : *Le XVIIe siècle (1663-1715).*

Viguerie (Jean de), *L'Institution des enfants. L'éducation en France, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, 1978.

Wanner (Raymond E ;), *Claude Fleury (1640-1723) as an educational historiographer and thinker*, collection : *Archives internationales d'histoire des idées*, 76, La Haye, M. Nijhoff, 1975.

Weber (Max), *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme,* trad. J. Chevy, Paris, 1967, réédition 1976.

Wilson – Chevalier (Kathleen) et **Viennot** (Eliane), *Royaume de fémynie, Pouvoir et contraintes, espaces de liberté des femmes de la renaissance à la Fronde,* éd. Champion, Paris 1999, 1 vol. de 300 p.

Yardeni (Myriam), *Utopie et Révolte sous Louis XIV,* Paris, 1980.

Zarka (Yves Charles), *Raison et déraison d'Etat*, P.U.F., Paris, 1994.

- *Philosophie et politique à l'âge classique*, P.U.F., Paris, 1998.

- *Hobbes et la pensée politique moderne*, P.U.F., Paris, 1995.

Zeller (Gaston), *Aspects de la politique française sous l'Ancien Régime*, Paris, 1964.

Zuber (Roger), « Guez de Balzac et les deux Antiquités », *in XVIIe Siècle*, 1981, pp.135-148.

DICTIONNAIRES, ENCYCLOPEDIES ET OUVRAGES DE REFERENCE

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de Lettres. (*Encyclopédie de Diderot d'Alembert*) Edition numérique, version 1.0.0, Redon, 26740 Marsanne

Encyclopaedie Universalis, version numérique 10, DVD, Logiciel et moteur de recherche OPTIMEDIA, Paris 2004

Encyclopaedia Britannica 2005, Version numérique, Ultimate reference suite DVD 2005

Encyclopédie de la littérature française, édition numérique Bibliopolis, 1999

Bibliographie de la littérature française du XVIIe siècle, Cioranescu (Alexandre), 3vol., ed. du CNRS, Paris, 1965-1966.

Bibliographie d'Histoire Littéraire Française, **(**Bibliographie der französischen Literaturwissenschaft (Périodique) Klapp (Otto), : Frankfurt am Main : Klostermann, t.XXIX-XL.

Dictionnaire historique de l'éducation chrétienne d'expression française, sous la direction de Guy Avanzini, René Cailleau, Anne-Marie Audic et Pierre Pénisson, éd. Don Bosco, Paris 2001.

The Renaissance and 17th century rationalism Routledge History of Philosophy, vol. IV, edited by G.H.R. Parkinson, London and New-York, 1993, un vol. 16x14 de 444p.

Le XVIIe siècle et l'éducation, Colloque de Marseille, supplément au n° 88 de la revue *Marseille*, Marseille, 1972.

Revue d'histoire littéraire de la France, Presses Universitaires de France

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Lalande (André), 10e édition, Paris, 1968

Vocabulaire de la Psychanalyse, J. Laplanche et J.-B Pontalis, Presses Universitaires de France, huitième édition, 1984.

Table des matières